

التحفة الكافية
في بيان الحقائق

للشيخ الفاضل الميرزا محمد باقر

صاحب

الكتاب المعروف بـ "التحفة الكافية"
الذي هو من الكتب النادرة في بيان الحقائق
والمعاني الخفية

تأليف
الميرزا محمد باقر
القمي

[illegible]

[illegible]



التَّائِيَّةُ إِلَى الْإِسْلَامِ
لِلْعُلَمَاءِ وَالْإِجْتِمَاعِ

© دار عالم الكتب للنشر والتوزيع، ١٤١٦ هـ

فهرسة مكتبة الملك فهد الوطنية

رجب ، إبراهيم بن عبد الرحمن

التأصيل الإسلامي للعلوم الإجتماعية: المفهوم، المنهج، الفناخل... الرياض

٣٢٨ صفحة: ٢٤×١٧ سم

ردمك ٣ - ٤٥ - ٧٧٥ - ٩٩٦

١ - علم الاجتماع الإسلامي ٢ - الاسلام والمجتمع أ - العنوان

١٦ / ٢٨٠٢

ديوي ٢١٤.٣

حقوق الطبع محفوظة

الطبعة الأولى

١٤١٦ هـ - ١٩٩٦ م

رقم الإبداع : ١٦ / ٢٨٠٢

ردمك : ٣ - ٤٥ - ٧٧٥ - ٩٩٦

الطبعة - الغرب مؤسسة التحلية - ت : ٤٦٨١٩٨٩ / ٤٦٨١٩٩٢
ص.ب. ٩٦٠ - الرياض ١١٤٤٢ ، طيفاكس : ٤٦٨١٩٩٦
المملكة العربية السعودية

دار عالم الكتب
للطباعة والنشر والتوزيع



النَّاصِيكُ الْإِسْلَامِيُّ لِلْعُلَمَاءِ وَالْإِجْتِمَاعِ

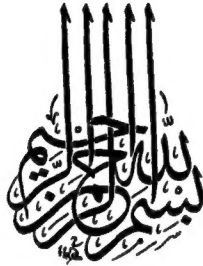
المفهوم - المنهج - المداخل - التطبيقات

تأليف

الدكتور/ إبراهيم عبد الرحمن رجب
الاستاذ بجامعة الامام محمد بن سعود الإسلامية بالرياض
وجامعة حلوان بصر (سابقاً)

دار عالم الكتب

للطباعة والنشر والتوزيع
الرياض



والشعب لا تزكو ثقافته
والبابها مُستوردُ الفكر
كالنبت لا يخضلُ رونقه
والفرع مُنبَتٌ عن الجذر

صالح جودت

محتويات الكتاب

٧ مقدمة الكتاب
١٥ الباب الأول : فصول تمهيدية
١٩ الفصل الأول: لمحة تاريخية
٣١ الفصل الثاني: المفهوم والمصطلح
٤٩ الباب الثاني: لب القضية: المنهج العلمي للبحث بنظرة نقدية
٥٧ الفصل الثالث: نقد المنهج العلمي المعاصر في ضوء أصوله التاريخية والمعرفية
٨٣ الفصل الرابع: الأزمة المنهجية في العلوم الاجتماعية مظاهرها وأسبابها
١٣١ الباب الثالث: جوهر الحل: ثورة التنظير في العلوم الاجتماعية
١٣٣ الفصل الخامس: الافتراضات الأساسية التي يقوم عليها البحث العلمي في التصور الإسلامي
١٤٥ الفصل السادس: بناء النظرية في ضوء التصور الإسلامي
١٨١ الباب الرابع: منهج التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية
١٨٣ الفصل السابع: قضايا حول المنهج
٢١٧ الفصل الثامن: الإجراءات المنهجية للتأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية
٢٤٣ الباب الخامس: مداخل التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية
٢٤٩ الفصل التاسع: مداخل ما قبل التأصيل
٢٦٣ الفصل العاشر: مداخل التأصيل المتكامل
٢٧٧ الباب السادس: تطبيقات تأصيلية
٢٨١ الفصل الحادي عشر: تفسير المشكلات الفردية والاجتماعية في ضوء التصور الإسلامي
٣١١ المراجع العربية
٣١٧ المراجع الأجنبية
٣٢٥ خاتمة الكتاب

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مقدمة الكتاب

لقد نجحت العلوم الاجتماعية - بما تضمه من تخصصات نظرية وتطبيقية - في أن تحتل لنفسها مساحة واسعة وأن تحقق لنفسها نفوذاً هائلاً في مختلف جوانب الحياة في المجتمعات المعاصرة سواء في الدوائر العلمية الخاصة ، أو في محيط الحياة الاجتماعية العامة ، فالآلاف من المتخصصين في تلك العلوم وفي تطبيقاتها المهنية يتخرجون من الجامعات في كل عام ، وجيوش الخريجين من أولئك المتخصصين يتم تعيينهم في مختلف الوظائف والمهن لإدارة دواليب العمل في كل قطاعات الحياة ، فهم المعلمون (المربون) لأولادنا في المدارس والجامعات ، وهم الإعلاميون الذين يشكلون كل يوم تفكيرنا - وفق نظرتهم للحياة - وهم المشتغلون بإدارة أعمالنا وأموالنا التي بها قوام حياتنا ، وهم الاختصاصيون النفسيون والاختصاصيون الاجتماعيون الذين يساعدوننا في حل المشكلات النفسية والاجتماعية التي تواجهنا - وفق نوع إعدادهم وتوجهاتهم ، وهم المختصون في العلوم السياسية والدراسات الاستراتيجية الذين يوجهون مستخذي القرار في اتجاهات قد يكون لها أبعاد الآثار على علاقاتنا الدولية بل وعلى مسائل الحرب والسلام .. والحياة والموت .

والحضارة الغالبة اليوم حضارة تحترم العلم وكل ما يتسبب إليه وتقدره ، وتتطلع بأنظارها إليه طلباً للهداية - والرشاد ، بعد أن رفضت تلك الحضارة «هداية» الديانات المحرفة التي حاولت أن تفرض باطلها على العلم والعلماء في مطالع العصر الحديث في أوروبا ، فاضطرتها المجتمعات الغربية في نهاية المطاف للالتزوا إلى زوايا الحياة الفردية الخاصة ، مستبعدة إياها بالكلية من إدارة شؤون الدنيا وذلك فيما أصبح يعرف بالاتجاه العلماني - ومن هنا فقد احتلت « العلوم » الاجتماعية - بشكل مستتر - مكاناً كان في الماضي محجوراً لوحى السماء .. احتلت مكانة توجيه الناس إلى ما يصلح حياتهم فيما يغيب فهمه وإدراكه عن الناس عادة ، كالأمر المتصلة بأهداف الإنسان وحاجاته في هذا الوجود ، وفي كيفية

تنظيم الناس لمجتمعاتهم في ضوء تلك الاهداف وهكذا... ، فأصبحت «نظريات» العلوم الاجتماعية بمثابة الموجّهات الكبرى لإلهام الناس كيف يتصرفون وكيف يعيشون، فرأينا الناس يهرعون وراء فرويد وغيره ممن يتسبون لنظرية التحليل النفسى يستلهمونهم الرشد فى فهم النفس الإنسانية التى لا تزال مستغلقة على الفهم- لما فيها من عنصر الغيب- إلى يومنا هذا رغم تعدد مدارس علم النفس المعاصرة، ورغم محاولات النظريات الأحدث عهداً تجاوز الاختلال فى النظريات الأسبق منها؛ كما رأينا جيلا من الآباء والأمهات يتدافعون بالمناكب جريا وراء دكتور سبوك كما يشيرون إليه باعتزاز فى كل بيت فى الولايات المتحدة الأمريكية (واسمه بنيامين سبوك Benjamin† Spock) لتوجيههم إلى كيفية تربية أولادهم وبناتهم مما أسفر فى نهاية المطاف عن ظهور أجيال من الشباب فى تلك المجتمعات استشرى فيها الانحراف نتيجة للتسبب فى المعاملة التى نجمت عن اتباع تعاليمه وتوصياته. . ولو حاولنا تتبع الآثار السلبية التى ترتبت على متابعة عامة الناس فى المجتمعات المعاصرة لنظريات العلوم الاجتماعية لاحتجنا إلى أفرادها بمؤلف كامل ، ورغم هذا كله فلا بد من الاعتراف بأن هذه العلوم ونظرياتها قد جاءتنا ببعض الخير ولاشك، ولكن الخطير فى الأمر هو أن المجتمعات المعاصرة قد وثقت بصيغة « العلمية» التى التحفت بها هذه العلوم ثقة مطلقة ، فلم تزدها « تلك العلوم » إلا خبالا .

ومكمن الخطر إذن هو فى وضع الثقة فى غير موضعها، فحقيقة الأمر - كما سنرى- أن التوجهات العامة لتلك العلوم ونظرياتها، والافتراضات الأساسية التى بنيت عليها، قد نبئت وتطورت فى اطار تفاعلات وصراعات بين قوى اجتماعية محددة ، فى ظروف تاريخية وجغرافية خاصة ، لم تترك فقط بصماتها المعيبة عليها، وإنما صبغت وجه هذه « العلوم » وشكّلت معاملها تشكيلا ، على وجه لا يمكن قبوله اليوم دون إعادة نظر شاملة- لا فى ضوء الاعتبارات « العلمية » التزيهة المتجردة وحدها، وإنما أيضا فى إطار عقيدة التوحيد والبعث والنشور. . فما الذى تقصده بذلك .

لسوف يتبين لنا فى الفصول التالية كيف أن العلوم الاجتماعية قد تبلورت معالمها المعاصرة فى وقت كانت تلك العلوم أو بداياتها الأولى أسيرة فيه لنتائج الصراع بين الكنيسة والعلم فى أوروبا فى عصر النهضة ومطالع العصر الحديث، والتي انتهت إلى رفض كلمة الدين فى توجيه حياة الناس، ... وقد ترتب على ذلك التحول الخطر أن أصبحت النظرة إلى الإنسان نظرة مادية محضه، مقتصرة تماماً على شؤون هذه الحياة الدنيا ولا تعرف شيئاً عن الآخرة، ولا تعترف بغير الحواس والملاحظة الخارجية مصدراً لدراسة الإنسان والمجتمع. وهذا لعمري أمر يمكن فهمه فى ضوء تجاوزات الكنيسة فى العصور الوسطى فى ادعائها العلمية المتصلة بالظواهر الطبيعية، وفى اضطهادها لافذاذ العلماء الذين رفضوا مخالفة ضمائرهم لآخواف ولاطمعاف، فاضطر هؤلاء إلى شن الحرب عليها بكل وسيلة- حتى لو تجاوزوا فى ذلك كل الحدود! إلى أن انتهى الأمر بانتصار العلم والعلماء، وانزواء الكنيسة ومن نصبوا أنفسهم رجالاً للسماء... على ماتزخر بأخباره الكتابات الموثقة حول تاريخ العلم.

ولكن هل يمكن القبول بنتائج تلك المعارك التاريخية بين رجال الدين ورجال العلم الأوربيين فى المجتمعات الإسلامية التى لم تشهد إلا وحدة العلم والوحي (إلى أن أصابها شر تلك الاتجاهات الأجنبية التى تفصل بين العلم والدين بل وتجعلهما أعدى الأعداء)؟ إن من الواضح أننا لسنا ملزمين بمتابعة غيرنا فى أخطائهم وفى تجاوزاتهم كما لو كانت تلك التجاوزات قد حدثت عندنا أيضاً بزعم أن « العلم » واحد لاوطن له.. بعد أن تبين لنا أن ما وصلنا من تلك العلوم الاجتماعية الحديثة له فى الحقيقة وطن نشأ فيه وتأثر بعواصفه وتياراته...!

إن التزامنا « العلمى » أولاً وقبل كل شئ يحتم علينا أن نعيد النظر بطريقة جذرية فيما درّسناه وندرسه من هذه العلوم لكى نتبين مواطن الخطأ فى مسلماتها الأساسية، وفيما بنى على تلك المسلمات من أخطاء، بدلاً من السير- بالقصور الذاتى- فى تقليد منافع يقينا أنه يحتاج إلى تصحيح، فالرائد لا يكذب أهله...!

ولكن التزامنا « الاعتقادى » أيضاً يحتم علينا من جهة أخرى أن يكون سعينا

لتحصيل العلم سعيا نزيها متجرد لوجه الله، مالك الملك، الذى إليه المرجع والمآب الذى امتن علينا بكساب كريم ضمن حفظه إلى يوم القيامة، بيته المصطفى بيانا شافيا فتركنا على المحجة البيضاء لأيزيغ عنها إلا هالك والعايا بالله. وهذا الالتزام يملئ علينا أن نستهدى بهذا الوحي الكريم فيما يتصل بأمور عالم الغيب الذى لا تتركه حواسنا، ولا تبلغه عقولنا، وإن كان يمثل جوهر حياتنا- لحكمة يعلمها خالقنا- كما نستهدى به فى توجيه شؤون حياتنا الفردية والاجتماعية فيما تختلف فيه الأفهام، حتى وإن كانت قادرة على إدراكه فقط فى المدى القريب المنظور، ولكنه سبحانه قد أمرنا فى الوقت ذاته بأن نستخدم حواسنا وعقولنا فى ملاحظة الظواهر التى تنتمى إلى عالم الشهادة الذى أعدت تلك الحواس والعقول لإدراكه. . وبهذا كله يوجهنا التزامنا الاعتقادى ألا نقتصر على هذا المصدر الأخير (الحواس والعقل) واقفين عنده مستبعدة لغيره كما يفعل غير المؤمنين، وإنما يوجهنا إلى أن نضع الحواس والعقل فى موضعها الصحيح، كما يوجهنا إلى الاستفادة من « الوحي » المتمثل فى الكتاب والسنة الصحيحة فى معرفة ما نجهله من عالم الغيب، وفى فهم كليات هذا الوجود، بطريقة متكاملة لا عوج فيها، دون أدنى ازدراء لشهادة الحس والتجريب فيما يصلح له التجريب، ودون أدنى تناقض بين الوحي الصحيح وشهادة الحس لأن ربهما ومصدرهما (الوحي والوجود المشهود) واحد هو الله جل وعلا.

فليس مطلوبنا إذن من أى عالم أن يتجاهل شهادة الحواس، أو التجارب الواقعية الصحيحة (ذات الصدق الداخلى والخارجى على ما هو معروف فى المناقشات حول التصميمات المنهجية) أو أن يعترض على شهادة الحواس بغير حق بزعم مخالفتها للوحي، وليس مطلوبنا من العالم أن يتخلى عن نزاهته العلمية دعما لما يظن أنه « الدين » . . . فالله عز وجل ليس بحاجة إلى أن نخالف ضمائرنا دفاعا عن وحيه سبحانه وتعالى عن ذلك علوا كبيرا، فهو الله وكفى، وهو الحكيم العليم، الذى لا يعزب عن علمه شئ فى الأرض ولا فى السماء، وإنما نحن مطالبون بتحرى الحقيقة وبذل الوسع فى ذلك، وإذا صادفنا ما يشبه أن يكون

تعارضاً بين الوحي والتجربة فإن ذلك يدعونا إلى مراجعة طرقنا المنهجية للتثبت من صدقها التام أولاً، ثم إنه إذا تحقق لنا ذلك بما يشبه اليقين مطالبون بأن نراجع « فهمنا » للوحي . . فذلك الفهم اجتهد يردُّ عليه الخطأ أو الوهم متابعة للمفسرين الأقدمين من أمثال من ظنوا أن الأرض مبسوطة مسطحة وليست كروية بدلالة آيات كريمات لاتنتفى في الحقيقة إلا مع فهم أولئك المفسرين الذين هم بشر يصيبون ويخطئون .

وبما سبق يبدو لنا بوضوح أنه لاتكاد تكون هناك قضية تواجه العلوم الاجتماعية اليوم - خصوصاً في ديار الإسلام- أولى بالاهتمام من قضية التأصيل الإسلامي لتلك العلوم، والكتاب الذى بين يدى القارئ يمثل محاولة متواضعة لاستجلاء معالم تلك القضية فى ضوء الكتابات التى صدرت حولها فى السنوات العشر الماضية، حاولت فيها قراءة معالم التيارات الرئيسية- أو التيار الرئيسى- فى الفكر التأصيلى، ثم التعبير عنه بما ظننت أنه يصفه ويحدد أبعاده، وبطبيعة الحال فإنه ليس هنالك من ضمان بالآ يسأثر ما أزعم أنه مجرد تعبير عن «التيار العام » حول التأصيل الإسلامى للعلوم الاجتماعية بما يمكن أن يمثل موقفاً ضمناً أرى جدواه ، وبالتالي فإن الموقف يحتمل اجتهادات أخرى فى قراءة «التيار العام » ، وهو أمر ينبغى الترحيب به خصوصاً وأنا لازلنا فى بواكير عملية التأصيل، مما يحتاج الأمر معه إلى الإثراء بالرؤى الأصيلة، وإلى التفاعل الصحى للآراء والأفكار اقترباً من الحقيقة، بل إن من الممكن القول بأن أى محاولة للإغلاق المبكر للاجتهادات حول مثل تلك القضية الحيوية لايمكن أن تؤدى إلى خير، لأن ذلك لايعنى إلا تأخير فرص التفاعل البناء فترة من الزمن . . . إلى أن نكتشف فيما بعد أننا لم نستمع بشكل كاف إلى ما يراه الآخرون من ذوى الأصالة الفكرية إلى أن يضطروا الواقع إلى ذلك اضطراراً.

وقد جاء الكتاب فى ستة أبواب حاولنا فى أولها رصد نقطة البدء لحركة التأصيل الإسلامى للعلوم الاجتماعية وتحديد المعالم التى ارتبطت تلك الحركة العلمية بها،

ثم متابعة التطورات التي مرت بها جهود الباحثين لتحديد المفهوم واختيار المصطلحات التي يرى كل فريق أنها تعبر عن ذلك المفهوم بشكل أصدق .

أما البابان الثاني والثالث فيتعرضان لما أظنه لب القضية وبيت القصيد بالنسبة لقضية التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية برمتها، ألا وهي مسألة المنهج العلمى للبحث فى تلك العلوم (وفى غيرها) فالحقيقة أن المبرر الرئيسى للتأصيل الإسلامى للعلوم الاجتماعية ليس فى الأصل مطلباً اعتقادياً أو دينياً كما قد يتصور الكثيرون، أقصد أن مبرر التأصيل ليس الغيرة والحماس الدينى الذى يدفع المؤمن عاطفياً ووجدانياً إلى سحب اعتقاده على كل شئ، سواء كان ذلك مبرراً أو غير مبرر . . . كفى بالحلب فى نظر هؤلاء مبرراً ، ولكن المبرر الرئيسى للتأصيل الإسلامى « للعلوم » الاجتماعية إنما هو . . . «إصلاح منهج » قد حاد تاريخياً عن الطريق القويم للبحث عن الحقيقة دون أساس « علمى » لذلك الميل عن الحق، وقد حاولنا فى الفصل الثالث أن نتبع جذور هذا الانحراف المنهجى تاريخياً ، وأن نبين آثاره على الحالة الراهنة للعلوم الاجتماعية ، بما نأمل معه تعرية أصل هذا الانحراف وكشف آثاره البعيدة المدى على العلم وعلى المجتمع .

ثم إننا قد انتقلنا فى الباب الثالث لوصف العلاج المنهجى دون التوقف عند مجرد تشخيص الأسباب، فحاولنا أن نبين كيف يمكن الجمع بين الوحي والعقل والحواس كمصادر أو أدوات للمعرفة فى ضوء العلاقة بين التنظير والبحث على وجه لا يتجافى - فى واقع الأمر - مع ما يشبه أن يكون اجماعاً بين المشتغلين بالعلوم وبالببحث العلمى اليوم، ذلك أننا لانشعر أننا بحاجة إلى أن نعيد اختراع العجلة كما يقولون لكى يكون لنا تمييزنا لمجرد التمييز، فما دامت علاقة التنظير والبحث على الوجه السائد اليوم فى فلسفة العلم تمثل أفضل مالدنيا فى خدمة البحث عن الحقيقة فلا بأس علينا من أن نفيد منها- فالحكمة ضالة المؤمن أنا وجدها فهو أولى بها - مادامت لا تعارض شرعاً ولا تنافى عقلاً .

أما الباب الرابع فقد خصصناه برمته لمناقشة قضية منهج التأصيل الإسلامى للعلوم الاجتماعية تفصيلاً، ولحاولة رسم الخطوط العريضة التى يتبناها الباحث

(المجموعات البحثية) للقيام بعملية التأسيس خطوة خطوة، ثم انتقلنا في الباب الخامس إلى تطبيق متطلبات هذا المنهج على بعض الكتابات التي قد ينظر إليها على أنها كتابات تأسيسية، وبيان المنازع أو المداخل التي يبدو أن أصحاب تلك الجهود قد ساروا فيها، وذلك بقصد التعريف بتلك المداخل - مآلها ومآليها. وبيان الحدود التي تقف عندها، وتحديد موضعها من خريطة الأعمال التأسيسية - في حدود ما قد يكون لتصنيفنا ذاته من صدق وصلاحيته.

وأخيرا فإننا أثرنا ألا نترك القضية تعالج فقط على مستوى التنظير البحث، فجننا في الباب السادس بمحاولة مبدئية متواضعة جدا لتطبيق منهج التأسيس الإسلامي للعلوم الاجتماعية على مسألة تفسير المشكلات الفردية والاجتماعية في ضوء التصور الإسلامي. لتقديم بذلك الفرصة للزملاء الباحثين للاختلاف معنا أو الاتفاق في وجود مثال محدد يمكن الاختلاف أو الاتفاق حوله على بينة.

ولقد تم إعداد هذا العمل وترتيب أجزائه على أمل أن يكون مفيدا لكل من الباحث المتمرس ولطالب العلم المبتدئ في آن واحد، فالباحث المتمرس يستطيع البدء مباشرة بقراءة البابين الثاني والثالث قراءة متأنية قبل أن يعود إلى بقية الفصول، أما طالب العلم المبتدئ فيستطيع الاستغناء عن قراءة هذين البابين مكتفيا بالملخصات التي ترد في نهايات كل منهما أو في التمهيد للباب التالي لهما مباشرة، والرجوع إلى الأبواب والفصول الأخرى.

أسأل الله جل وعلا أن يجعل عملنا هذا خالصا لوجهه الكريم، وأن يرزقنا نعمة التوفيق، وأن يغفر لنا أخطائنا وخطايانا، وأن يتقبل منا أحسن ما نعمل، وأن يرفع شأن أمتنا ويقيلمها من عثراتها، إنه على ذلك قدير وبالإجابة جدير، وصل اللهم على نبينا محمد وعلى آله وصحبه وسلم، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

الرياض في الثامن من صفر الحثير ١٤١٦ هـ

الموافق ٦ من يوليو ١٩٩٥ م

أبراهيم عبد الرحمن رجب

الباب الأول

فصول تمهيدية

الفصل الأول : لمحة تاريخية

الفصل الثاني : المفهوم والمصطلح

الفصل الأول
لمحة تاريخية

الفصل الأول

لمحة تاريخية

رغم أن اتجاه التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية قد يبدو لنا أحيانا وكأنه قد كان يعيش معنا ونعيش معه منذ أمد بعيد- حتى إن الكثيرين قد أصبحوا اليوم يستبطنون ظهور نتائجه أو يستعجلون بلوغه غاية متناه- فإن هناك ما يشبه الإجماع على أن عمر هذا الاتجاه على الجملة لا يعدو أن يكون ما بين عشر سنوات وخمس عشرة سنة، وهي فترة تعتبر في حساب العمر الزمني للإصلاحات الفكرية قصيرة حقاً.

ولعل السبب في ذلك الشعور الذي يساورنا يرجع إلى أن معايشة القضية ومعاناة همومها لم تكن في حقيقة الأمر بالشئ الجديد على الكثيرين من المشتغلين بالعلوم الاجتماعية أو المعنيين بهوم الأمة، كما أن بعض إرهاصات الإصلاح الفكرى المكبرة كانت قد سبقت بوقت طويل ظهور أي كتابات محددة تحت مسمى « التأصيل الإسلامى للعلوم الاجتماعية » أو غيره « كأسلمة العلوم » ، أو « إعادة صياغة العلوم الاجتماعية صياغة إسلامية » ، غير أن روافد هذه الإرهاصات لم يكتب لها أن تتجمع مع بعضها لتكوّن ما يشبه هذا التيار المحدد الذي نعايشه اليوم إلا منذ وقت قريب.

فالحق أن الكثيرين من المشتغلين بالعلوم الاجتماعية- من ذوي التبصر والنظر- قد تولد لديهم منذ وقت طويل شعور واضح بالتناقض الكبير بين الاسس والمسلمات التي يقوم عليها بناء العلوم الاجتماعية الحديثة التي درسوها والتي يقومون بتدريسها من جانب، وبين التصور الإسلامى للإنسان والمجتمع والوجود وما يترتب على ذلك التصور من فهم للعلاقات والنظم الاجتماعية من جانب آخر.

ولكن الواقع الأليم لعجز الأمة وتخلفها مقارنا بأحوال الدول الأخرى المتقدمة صناعيا، وما خلفته تلك الفجوة الحضارية بيننا وبين غيرنا من تصدع فى وجدان الأمة ومن شعور عام بالهزيمة بالنظر للذات، وانبهار بالانتصارات العلمية والتكنولوجية « الحديثة » بالنظر للآخر، كل هذا قد نتج عنه اضطراب المشتغلين

بالعلوم الاجتماعية إلى التسليم بالامر الواقع فى تلك العلوم وتقبله على مضض ، كما أن ضغط الواقع المؤلم على أنفسهم قد حال دون بلورتهم لموقف واضح ومحدد وأصيل من ذلك التناقض الصارخ بين التوجه العام لتلك العلوم الاجتماعية الحديثة (التأثر بالظروف التاريخية للمجتمعات الغربية) وبين مايشير إليه التصور الإسلامى بالنسبة لمحتوى تلك العلوم ،وبالنسبة للطريق الذى ينبغي أن تسير فيه .

ولكن عوامل عديدة قد تجمعت وتقاربت منذ منتصف هذا القرن فتضافرت -بتقدير الله- على تغيير هذا الموقف تغييرا جذريا ، وكان من بين هذه العوامل ما يتصل بتطورات الأوضاع فى الدول الإسلامية ذاتها (التخلّص من الاستعمار والحصول على الاستقلال السياسى لكثير من الدول الإسلامية - وظهور الفضل الذريع للنظم السياسية والاقتصادية الحديثة المستوردة- والشعور بوطأة التبعية للدول المسماة بالعظمى وآثارها- ومحاولات البحث عن الذات والشعور بالهوية الإسلامية...) ، كما كان منها ما يتصل بأوضاع الحياة فى الدول المتقدمة صناعيا (التقلبات الاقتصادية والسياسية العنيفة- وظهور الآثار المدمرة للتصنيع على البيئة والإنسان- والتنمية الاقتصادية الانتهازية وما ترتب عليها من سوء التوزيع ومشكلات الفقر المزمن- وانتشار الجريمة والعنف ، والتفكك الأسرى ، والاضطرابات النفسية) ، وكان منها ما يتصل بالاكشافات العلمية الرائعة (نظرية النسبية- نظرية الكم- مبدأ عدم اليقين- تطورات علوم الأعصاب الحديثة- فلسفة العلم الجديدة) التى أظهرت خطأ - بل خطيئة- النزعات المادية المجذبة التى سادت العلوم وفلسفتها منذ القرن التاسع عشر- تلك الاكتشافات التى اقتضت إعادة نظر جذرية فى الطريقة التى يرى بها العالم العالم ، كما اقتضت إعادة نظر جذرية فى مناهج البحث التى يصطنعها العلماء للبحث عن الحقيقة .

ولقد نشأ عن تفاعل هذه العوامل جميعها ، وعن بدء تشربها فى الوجدان المسلم ، شعور بضرورة المراجعة الجذرية للمواقف الانهزامية والدفاعية التى أمثلتها معايشة الواقع المر الذى عايشه المسلمون على مدى قرنين من الركود والتخلف والقهر ، كما ترتب عليها التخفف من وطأة الشعور بانعدام الحيلة الذى ساد ردحا

من الزمن فشلَ القدرات الابتكارية لدى أبناء الأمة وقادتها المثقفين، ولعل من الأمور ذات الدلالة الخاصة فى هذا الصدد أن ذلك الشعور المجدّد بالهوية الإسلامية، وتلك الرغبة العارمة فى إزاحة كابوس التخلف، من خلال التركيز على إصلاح الفكر والمنهج فيما أصبح يعرف بأسلمة المعرفة، قد كان أكثر حدة لدى طلائع من أبناء الأمة المثقفين الذين كانوا يدرّسون أو يدرّسون في الدول المتقدمة صناعياً، مما جعلهم في موقع التماس أو الاحتكاك بين الحضارتين، فأعطاهم بصراً واضحاً ومتعادلاً بواقع الحال دون ما انتهازية لامبرر لها أو انبهار لامعنى له، وقد انبثق عن هذا كله تيار فكريّ محدّد المعالم ظهر في عدد من الكتابات والمؤتمرات والمؤسسات التي أعطت القضية بعداً جديداً وانطلاقة جديدة على الوجه الذي نراه ونعايشه اليوم في إطار حركة التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية.

ورغم أن الأمة لم تعدم في أي وقت من الأوقات - بفضل الله - أن تجد من بين أبنائها مفكرين ذوي بصر ثاقب ورؤية واضحة مستقيمة... يدركون الحاجة إليّ تصحيح المنهج وإصلاح الفكر فى نطاق العلوم الاجتماعية من أمثال محمد قطب ومالك بن نبي وغيرهم... إلا أن معظم هؤلاء قد جاءوا أفذاذاً غير مجتمعين على تيار واحد في أغلب الأحوال، كما أنهم لم يعنوا بإنشاء بناءات مؤسسية محدّدة تستطيع أن تستوعب رؤاهم العلمية وأن تخرجها إلي حيز الواقع من خلال جهود جماعية قابلة للتراكم، كما أن توجيههم قد كان إلى العامة بدلاً من التوجه المحدّد إلى المتخصصين للعمل معاً على إصلاح الفكر والمنهج مما استفد طاقات كان يمكن أن توجه بشكل أكثر فاعلية إلى بناء القواعد العلمية والفكرية والمنهجية التي لا يصلح بدونها إصلاح.

فيإذا رجعنا إلى قضية تحديد نقطة البدء لحركة التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية كأحد أوجه حركة أسلمة المعرفة أو أسلمة العلوم بصفة عامة فإن بوسعنا أن نشير هنا إلى عدد من التطورات الهامة التي يمكن اعتبار أي واحدة منها بمثابة نقطة الانطلاق في التأريخ لهذه الحركة ألا وهى:

١- تأسيس جمعية العلماء الاجتماعيين المسلمين بالولايات المتحدة الأمريكية في عام ١٣٩٢هـ - ١٩٧٢م، تلك الجمعية التي جذت في البحث عن سبل الإصلاح من منطلقات فكرية وتخصصية وعلمية أصيلة، كما قادت الجهود الرائدة التي بذلت في هذا الاتجاه والتي ظهرت ثمارها في التطورات التالية.

٢- انعقاد المؤتمر العالمي الأول للتربية الإسلامية في مكة المكرمة (بدعوة من جامعة الملك عبدالعزيز بجدّة) عام ١٣٩٧ هـ - ١٩٧٧ والذي حضره رهط كبير من قيادات التعليم العام والعالي في مختلف دول العالم الإسلامي، والذي تضمنت بحوثه ومناقشاته نظرة نقدية رصينة لنظريات العلوم الاجتماعية الغربية ومناهجها، ثم انتهت مداولاته إلى الدعوة وبصورة واضحة تماماً إلى معالجة هذه العلوم (وغيرها) من « وجهة النظر الإسلامية » (الفاروقي ونصيف، ١٩٨٤).

٣- انعقاد الندوة العالمية الأولى للفكر الإسلامي في لوجانو بسويسرا عام ١٣٩٧هـ - ١٩٧٧م والتي انتهت إلى الدعوة لإنشاء « المعهد العالمي للفكر الإسلامي » لقيادة جهود « إسلامية المعرفة » التي كانت قد تبلورت أبعادها الرئيسية خلال مداولات الندوة، حيث كان هناك اتفاق كبير في الرؤية بين المشاركين من كبار القيادات الفكرية من مختلف أرجاء العالم الإسلامي على أهمية تلك الجهود وعلى أصالة فكرة إسلامية المعرفة.

٤- إنشاء المعهد العالمي للفكر الإسلامي في الولايات المتحدة الأمريكية عام ١٤٠١هـ - ١٩٨١م، حيث تأسس المعهد قانوناً وإن لم يبدأ فتح مكاتبه الدائمة للعمل إلا في عام ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م، والذي تولي منذ ذلك الحين قيادة جهود إسلامية المعرفة بالتنسيق مع مؤسسات التعليم العالي ومراكز البحوث في مختلف مناطق العالم الإسلامي.

٥- اللقاء العالمي الثاني الذي عرف « بندوة إسلامية المعرفة » في إسلام آباد- باكستان عام ١٤٠٢ هـ - ١٩٨٢ م والذي أسفرت بحوثه ومداولاته عن الاتفاق علي « خطة العمل » التي نشرت في كتيب هام باللغة الانجليزية بعنوان « أسلمة المعرفة » (Al-Faruqi, 1982).

٦- نشر الترجمة العربية لمقال «أسلمة المعرفة» للدكتور إسماعيل الفاروقي (والذي كان أحد البحوث المقدمة لمؤتمر إسلام آباد) في مجلة المسلم المعاصر عام ١٤٠٢ هـ - ١٩٨٢ م (الفاروقي، ١٩٨٢) والذي كان له صدها الواسع لدى الكثيرين من المشتغلين بالعلوم الاجتماعية في العالم العربي، لما تميز به ذلك المقال من وضوح في الرؤية وعمق في البصيرة، شعر معه أولئك المتخصصون أن هذا الفكر يعبر بصدق عما تكنه ضمائرهم، وعما كانوا يتشوفون للتوصل إليه على مدار السنين.

٧- نشر كتاب «إسلامية المعرفة: المبادئ العامة- خطة العمل - الإنجازات» الذي كان الدكتور إسماعيل الفاروقي يرحمه الله قد أعد مادته وقام بتحريرها باللغة الإنجليزية، ثم أعاد د. عبد الحميد أبو سليمان تحرير الكتاب مع إضافات عديدة باللغة العربية في عام ١٤٠٦ هـ - ١٩٨٦ م، والذي اعتبره البعض بمثابة دستور للعمل منذ ذلك الوقت.

ومن الواضح أن عام ١٤٠١/١٤٠٢ هـ الموافق ١٩٨١ - ١٩٨٢ م يبدو كواسطة العقد بين هذه المعالم البارزة على طريق جهود أسلمة المعرفة بصفة عامة وأسلمة العلوم الاجتماعية بصفة خاصة، مما يمكن معه اعتبار بداية القرن الهجري الخامس عشر (بداية العقد التاسع الميلادي) بمثابة التاريخ الحقيقي لبداية هذه الحركة في صورتها الناضجة من حيث وضوح أبعادها وبداية انتشارها على نطاق واسع.

ولقد توازى مع هذه التطورات في الوقت ذاته وفي مختلف أرجاء العالم الإسلامي شعور الجامعات الإسلامية التي تضم كليات للعلوم الاجتماعية أو أقساما لفروعها بأنه ليس من المقبول أن يتم في إطار تلك الكليات والأقسام نقل نظريات العلوم الاجتماعية- المنطلقة في جملتها من تصورات مادية أو إلحادية صارخة- وتدريسها لطلابها دون إخضاعها للتمحيص والنقد الصارم، خصوصا وأن الهدف من إنشاء تلك الكليات والأقسام في جامعات إسلامية كان إصلاح توجهات تلك التخصصات، فبدلت تلك الجامعات في ذلك الوقت بجهود نشطة لتنقية المواد والمراجع التي تدرس فيها مما يخالف التصور الإسلامي مخالفة واضحة، ثم انتهت

إلى تبني سياسات واضحة تستهدف بذلك جهود مؤسسة منظمة لتحقيق « التأصيل الإسلامي » للعلوم الاجتماعية وهو اصطلاح تم صكه فى تلك الجامعات- وخصوصا فى جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ، بالمملكة العربية السعودية - كبديل عن اصطلاحات الأسلمة أو الإسلامية ، تأكيدا على العودة إلى الأصول وتخفيفا لما قد يُتوهم من اهتمام رائد وغير مبرّر بالاعتماد على المصادر الغربية.

ثم إن المعهد العالمى للفكر الإسلامى واتحاد الجامعات الإسلامية ، والجامعات الأعضاء فيه وخصوصا جامعة الأزهر وجامعة الإمام قد اهتموا بتنظيم عدد من المؤتمرات والندوات وقاموا بطباعة عدد من الكتب والبحوث والمقالات التى أسهمت فى إيصال الفكرة إلى أعداد أوسع وأوسع من المشتغلين بالعلوم الاجتماعية بفضل الله .

أما مجلة المسلم المعاصر فقد قامت أيضا بدور رائد فى نشر المقالات والبحوث التى تخدم قضية التأصيل الإسلامى للعلوم وبخاصة الاجتماعية منها باللغة العربية . كما قامت المجلة الأمريكية للعلوم الاجتماعية الإسلامية فى الولايات المتحدة الأمريكية بنفس الدور باللغة الانجليزية، مما أدى فى النهاية إلى تبني القضية من جانب أعداد لا حصر لها من الأفراد المشتغلين بالعلوم الاجتماعية فى كل الجامعات العربية وفى غيرها من جامعات الدول الإسلامية تقريبا حتى تلك الجامعات التى لم تبين الفكرة بشكل مؤسسى بعد.

تعقيب :

فى ضوء هذه العجالة فإنه قد يكون من المفيد أن نتذكر مايلى :

١- أن الشعور بوجود تناقض جوهري بين الأسس والمسلّمات التى قامت عليها دعائم العلوم الاجتماعية الحديثة وبين الأسس والمسلّمات التى يقوم عليها التصور الإسلامى للإنسان والمجتمع لم يكن وليد اليوم أو الأمس القريب ، ذلك أن الكثيرين من المشتغلين بالعلوم الاجتماعية من المسلمين قد كانوا دائما

وأبدًا يشعرون بوجود هذا التناقض منذ البدايات الأولى لتبني هذه العلوم الحديثة في مختلف بلدان العالم الإسلامي .

٢- أن درجة الشعور بالمشكلة ، والأمل في التوصل إلى حل مُرضٍ لها قد اختلفت من شخص إلى آخر ومن فترة إلى أخرى ، ولكن المتخصصين في العلوم الاجتماعية من المسلمين لم يعدموا في أي وقت أن يجدوا بين صفوفهم من يبذلون قصاري جهودهم - بحسب المرحلة - لمحاولة مواجهة المشكلة ، ولكن هذه الجهود قد جاءت في الماضي فردية في الغالب ، كما أنها كانت في معظم الأحيان مشوبة بالخذر الشديد تخوفا من مخالفة « الأصول العلمية » المتعارف عليها في محيط تلك العلوم « الحديثة » .. خصوصاً وأن هذه العلوم قد جاءتنا واعدة بتحقيق الإصلاح والتجديد من خلال « تطبيق العلم » ، فتعلقت بها آمال الكثيرين من الراغبين في الإصلاح .

٣- أن التقدم الهائل في محيط العلوم الطبيعية منذ مطلع القرن العشرين ، ثم التقلبات السياسية والاقتصادية والاجتماعية التي شهدتها الدول المتقدمة صنعا حول منتصف هذا القرن ، ثم ما انعكس منها من تطورات على العالم الإسلامي ... كل هذه الأحداث قد أدت إلى إزالة الكثير من القيود والتحفظات التي كانت قد كبّلت العقل المسلم في الماضي ، وفتحت الباب واسعا أمام عملية إعادة نظر شاملة في المسلمات الوجودية « الأنطولوجية » والمعرفية « الإبيستمولوجية » والمنهجية « الميثودولوجية » التي جاءتنا ضمن تراث العلم الحديث عامة والعلوم الاجتماعية خاصة .

٤- أنه قد ترتب على عملية المراجعة الجذرية الواثقة تلك بزوغ فجر فكرة « أسلمة المعرفة » وأسلمة العلوم الاجتماعية باعتبارها تمثل الاستجابة الاصيلية والحل الناجع الإيجابي لازمة العلوم الاجتماعية من خلال التكامل البناء بين الوحي والعقل والحواس كمصادر للمعرفة في العلوم الاجتماعية .

٥- وفي إطار ماسبق يتضح لنا بجلاء أن ماذكرناه في الصفحات السابقة من أسماء الأشخاص والمؤسسات والمناسبات عند التأريخ القريب لحركة التأصيل الإسلامي

للعلوم الاجتماعية إنما يشير في الحقيقة فقط إلى الطور الأخير من أطوار البحث عن حل يعيد التوافق بين بحوث العلوم الاجتماعية وبين التصور الإسلامي، وذلك إذ يشير إلى جهود رواد من طلائع الأمة في العقدين الماضيين أراد الله أن يتواجدوا على الثغور عندما آن أوان لبخير، ومعني ذلك أن هؤلاء إنما هم « طلائع » بمعنى الكلمة لا يزيد ولا ينقص، أما معركة التأسيس الإسلامي للعلوم الاجتماعية ومهام البناء فإنها تبقي دون شك مسؤولية « جيوش » المتخصصين في العلوم الاجتماعية في العالم الإسلامي كله بعد أن أصبح طريق الإصلاح واضحا جليا بفضل الله ثم بفضل جهود أولئك الرواد .

٦- والنتيجة الأولى التي تترتب على ذلك أنه يكون من الخطأ الشديد النظر إلى قضية التأسيس الإسلامي للعلوم الاجتماعية على أنها مجرد نظرية ضمن ما تغص به العلوم الاجتماعية من نظريات، أو على أنها « موضة » علمية من الموضوعات، أو على أنها مجرد اتجاه معين من الاتجاهات يتبناها عد محدود من الأفراد العلميين أو الهيئات، ولكن النظر الصحيح يتمثل في أن التأسيس الإسلامي للعلوم الاجتماعية إنما هو حصاد الخير لغراس الكثيرين على مدار السنين الطوال - العجاف منها والسمان - من جهود مخلصة بذلها أولئك المشتغلون بالعلوم الاجتماعية في مختلف أرجاء العالم الإسلامي « أى في مختلف أرجاء العالم كله في واقع الأمر » وليس حصيلة لاجتهاد أبناء العروبة أو الناطقين بالعربية وحدهم .

٧- والنتيجة الثانية التي تترتب على ذلك هي أن الأجيال الحالية من المشتغلين بالعلوم الاجتماعية يتحملون أمام الله ثم أمام ضمائرهم العلمية مسؤولية النهوض باستكمال العمل - بل أقول بدء العمل - لجعل التأسيس الإسلامي للعلوم الاجتماعية حقيقة واقعة، بل إنه ليس من المبالغة القول بأن المسؤولية أيضا وبنفس القدر تنتظر طلاب الجامعات الحاليين الذين انخرطوا في سلك دراسة تخصصات العلوم الاجتماعية سواء على مستوى الدرجة الجامعية الأولى

أو على مستوى الدراسات العليا ، فلا بد أن يكون واضحاً أن التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية - كما سنرى في الصفحات التالية - ليس مشروعاً خبيراً اختيارياً يكفي فيه التأييد المعنوي والدعاء للقائمين عليه بخير ، ولكنه في الحقيقة مشروع بناء - أو إعادة بناء - لصرح علمي كبير تقام فيه هذه العلوم على أسس منهجية سليمة وأصيلة تجمع بين هدى السماء وبين جد البشر واجتهادهم في خدمة الأمة وتطوير أبنيتها ومؤسساتها الاقتصادية والسياسية والاجتماعية ، وتلك أمور تتطلب لعمري تضافر الجهود وتواصلها بين الأجيال لتؤتي أكلها الطيبة في كل حين بإذن ربها .

الفصل الثاني

المفهوم والمصطلح

الفصل الثاني

المفهوم والمصطلح

لقد مرت المناقشات والكتابات حول مفهوم التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية وما ارتبط بذلك المفهوم من مصطلحات بثلاث مراحل متمايضة نسبياً وإن تداخلت فيما بينها، بدءاً من مرحلة التعدد والتنوع الشديد، وانتقالاً إلى مرحلة ثنائية التوجه، وانتهاءً بمرحلة التبادل والتقارب... حيث اتسمت المرحلة الأولى منها بالعمومية في صياغة المفهوم وفي التعريف به، وارتبط بهذا تعدد شديد في الاصطلاحات التي أطلقت على ذلك المفهوم (أو تلك المفاهيم)، أما في المرحلة الثانية فقد بدأ يتبلور رأيان محددان في تناول القضية ارتبط كل منهما بمفهوم ومصطلح مختلف، أقصد بذلك رأيي من التزموا استخدام اصطلاح أسلمة العلوم الاجتماعية، ورأيي من التزموا باستخدام اصطلاح التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية (بمعنى خاص مخالف للاستخدام الشائع اليوم)، أما في المرحلة الثالثة والأخيرة فإننا نستطيع أن نلاحظ تقارباً جديداً في الرأي، ونوعاً من الوحدة في التعبير عن المفهوم واستخدام الاصطلاح، على ما نوضحه بعد قليل.

المرحلة الأولى: عمومية الصياغات وتعدد المصطلحات

لقد اتسمت الكتابات الأولى حول الحاجة إلى الإصلاح المنهجي للعلوم الاجتماعية، وحول ضرورة إعادة صياغتها من وجهة إسلامية- اتسمت تلك الكتابات بالعمومية والتركيز على الأهداف أكثر منها على تحديد المنهج وتوصيفه، ويبدو هذا أمراً طبيعياً ومتوقفاً في ضوء تركيز الاهتمام في تلك المرحلة على إبراز أهمية القضية ذاتها، وعرض مبرراتها، وبيان الخطوط العامة للحل المنشود على وجه الإجمال.

ولقد ارتبط « بالاستجابة العامة » للفكرة عند الكثيرين ظهور اجتهادات فردية شديدة التعدد فيما يتصل بالمضمون (أو المفهوم)... فكما سبق أن أشرنا فإن الكثيرين قد كانوا بالفعل يشعرون منذ وقت طويل بحاجة العلوم الاجتماعية إلى

من نوع الإصلاح الذي يقوم على أساس من التصور الإسلامي للإنسان والمجتمع والكون، مما أعطى كل مشارك بجهد في هذا السبيل شعورا طبيعيا بملكيته لفكرة الأسلمة أو التأصيل التي لم تبتد غريبة عن أي واحد منهم، ولعل هذا أن يكون أقوى شهادة على أصالة الفكرة، وعلى عمق جذورها في نفوس وعقول المشتغلين بالعلوم الاجتماعية من المسلمين، ولكن هذا قد ترتب عليه من جهة أخرى أن بعض تلك الاجتهادات قد جاء بالفعل مرتبطا إلى حد كبير « بالدعوة العامة » للأسلمة، ولكن بعضها الآخر قد جاء متأثرا بخلفيات أصحابها ومشاربهم على اختلافها وتنوعها، ومرتبطا بدرجة كمال وعيهم بالقضية أو خلطها بغيرها مما قد يقترب منها أو يتعد عنها.

ومن هنا فقد رأينا كل مشارك بجهد في هذه المرحلة يقدم « تصوره » للمفهوم الذي يدافع عنه بقوة الاقتناع، بل ويحاول أن ينحت لنفسه اصطلاحا يظنه أقرب للتعبير عن هذا التصور، فوجدنا إلي جوار اصطلاح أسلمة العلوم الاجتماعية (الذي كان أسبقها في الوجود) اصطلاحات أخرى مثل التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية، وإعادة صياغة العلوم الاجتماعية من وجهة إسلامية، والتوجيه الإسلامي للعلوم الاجتماعية، وإسلامية العلوم الاجتماعية، وبناء العلوم الاجتماعية على منهج الإسلام، وتأسيس العلوم الاجتماعية على الأصول الإسلامية... الخ. حتى أن الكثيرين قد بدءوا يضيفون ذرعا بهذا التعدد في المصطلحات وفي التصورات الضمنية التي وراء كل منها، ورأوا فيه توقفا عند اللفظيات والعموميات دون تحقيق أي تقدم حقيقي في فهمنا للقضية الأساسية، ودون أي تراكم يذكر للجهود العلمية التي تبذل في بحثها، وظل الأمر كذلك إلى أن بدأت الجهود التأصيلية تتجه صوب بحث الجوانب المنهجية التفصيلية، حيث أسفرت المناقشات التي دارت حول تلك المسائل ذات الطبيعة المحددة عن شيء من التضييق لنطاق الخلافات، وعن ظهور اتجاهات محددة في النظر للمفهوم، كما أسفرت بعد ذلك عن ظهور تقارب في اختيار المصطلح كما سنرى في المراحل التالية.

المرحلة الثانية: رأيان في تناول القضية :

بدأ يتبلور في هذه المرحلة رأيان واضحان في تناول القضية، وقد استخدم أصحاب كل من الرأيين اصطلاحاً بعينه ليكون عكساً على اتجاههم، وهما اصطلاح الاسلامة (أو الإسلامية) واصطلاح التأصيل الإسلامي (أو التوجيه الإسلامي). والحق أنه قد يكون باستطاعتنا تفسير الاختلافات بين الفريقين في ضوء اعتبارات تاريخية أو جغرافية بعينها- ولكننا في الوقت ذاته ندرك الآن أيضاً أن للقضية أبعادها النظرية والمنهجية. فمن الممكن أن نلاحظ أن لفظ الاسلامة مثلاً قد كان أسبق إلى الظهور تاريخياً، وأنه قد شاع استخدامه على نطاق واسع بين المهتمين بالقضية في دول غير إسلامية كالولايات المتحدة الأمريكية، أو دول غير عربية كباكستان (التي تبنت برنامجاً طموحاً « لاسلمة » كل جوانب الحياة فيها)، في حين أن اصطلاح التأصيل- من جهة أخرى قد ظهر في فترة لاحقة في الدول الإسلامية والعربية. منها خصوصاً وهكذا. . ولكن لا يبدو أن هذه الاعتبارات التاريخية أو الجغرافية كافية وحدها لتفسير الخلاف الذي ظهر بين أصحاب الرأيين، مما يوجئنا للبحث عن الأبعاد التصورية التي يبدو أنها كانت تكمن وراءه.

إن من المعلوم أن هناك اتفاقاً يشبه الإجماع بين المهتمين بإصلاح العلوم الاجتماعية وبزيادة فاعليتها من خلال إعادة صياغتها في ضوء التصور الإسلامي على أمور ثلاثة على وجه الإجمال وهي:

- ١- أن مناهج العلوم الاجتماعية الحديثة ونظرياتها، والمسلمات الأساسية التي تقوم عليها تلك العلوم في صورتها الراهنة، تتضمن كثيراً مما يتعارض أو يتناقض مع التصور الإسلامي الصحيح للإنسان والمجتمع والوجود.
- ٢- أنه قد ترتب على هذا القصور والاختلال الإستمولوجي (المعرفي) عجز تلك العلوم - أو على الأقل قصورها حتى الآن - عن التوصل إلى تفسيرات مرضية للسلوك الفردي أو للظواهر الاجتماعية لا في المجتمعات الإسلامية وحدها وإنما في غيرها من المجتمعات كذلك.

٣- أن هنا حاجة ماسة إلى إعادة النظر في تلك المناهج والنظريات والمسلمات بطريقة جذرية في ضوء التصور الإسلامي.

أما فيما وراء هذا الاتفاق العام فإن المناقشات في هذه المرحلة قد أسفرت عن وجود بعض بعض الاختلاف حول نقطة البدء في الإصلاح المنهجي المنشود، حيث بدأ يظهر نوع من التمايز بين نظرتين مختلفتين أو توجهين لا يصل اختلافهما إلى مستوي تكوين مدرستين محددين (وذلك بالنظر للاتفاق العام على الأساسيات على الوجه المبين أعلاه).

(١) التوجه الأول : وقد فضل أصحابه استخدام اصطلاحات « أسلمة العلوم الاجتماعية » أو « إسلامية العلوم الاجتماعية » للدلالة على المهمة المتفق إجمالاً عليها من الجميع - ألا وهي صيغ العلوم الاجتماعية بالصيغة الإسلامية الصحيحة - والغالب أن معظم أصحاب هذا الاتجاه هم من المتخصصين في العلوم الاجتماعية الحديثة ، الذين يرون أن جوهر المهمة الإصلاحية المطلوبة إنما يتمثل أصلاً في تصحيح مسار هذه « العلوم الاجتماعية » ، وذلك من خلال نقدها نقداً صارماً في ضوء التصور الإسلامي ، واستبعاد ما لا يصمد منها للتقد ، واستبداله بما يصح في ضوء الكتاب والسنة ، مع استكمال ما هو صحيح منها ، أكثر من أن تكون المهمة هي « إنشاء » أو ابتكار فروع جديدة من العلوم الشرعية تختص بدراسة الظواهر الاجتماعية ، . . . ولا يرى أصحاب هذا الرأي عادة أي غضاظة في استخدام اللفاظ قوية في دلالتها كالأسلمة للتعبير عن هذا المعنى ، إذ أن الكثيرين منهم يعيشون في مجتمعات غير عربية أو مجتمعات غير إسلامية ذات اتجاهات معادية لعقيدة التوحيد .

(٢) التوجه الثاني : ويفضل أصحابه استخدام اصطلاحات « التاصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية » أو « التوجيه الإسلامي للعلوم الاجتماعية » ، . . . ويغلب أن يكون هؤلاء أقرب إلى المتخصصين في العلوم الشرعية ممن يرون أن نقطة الانطلاق لتحقيق الإصلاح المنشود ينبغي أن تكون هي البدء من الكتاب والسنة ، ومن المصادر الإسلامية المطلقة منها ، مع عدم الاعتماد بما وصل إلينا من هذه العلوم

الاجتماعية الحديثة ، التي لا يرون فيها خيرا بسبب ما بنيت عليه توجهاتها الأساسية من استبعاد للوحي كمصدر للمعرفة، ويسبب ما شاع فيها من معاداة للدين، . . . وينعكس هذا على تعريفهم للتأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية بأنه « إيراد الأسس الإسلامية التي تقوم عليها هذه العلوم من خلال جمعها أو استنباطها من مصادر الشريعة وقواعدها الكلية وضوابطها العامة، ودراسة موضوعات هذه العلوم على ضوءها، مع الاستفادة مما توصل إليه العلماء المسلمون وغيرهم مما لا يتعارض مع تلك الأسس »، ولا يرى أصحاب هذا التوجه معنى لاستخدام اصطلاح «الاسلمة» وهم يعيشون في مجتمعات مسلمة بطبيعتها بعضها يطبق الشريعة الإسلامية في كل شؤون الحياة- حتى ولو كانت العلوم الاجتماعية فيها وافدة من مجتمعات علمانية تستبعد الدين من توجيه الحياة العامة للناس.

ولا يسع المصنف إلا التسليم بأن العلوم الاجتماعية الحديثة وإن اشتملت على الكثير مما يُعترض عليه بشدة، إلا أنها في الوقت ذاته تتضمن الكثير مما يمكن أن يستفاد به وخصوصا في الجوانب التالية:

١- ما ليس له تعلق شديد أو استناد مباشر إلى المسلمات الأنطولوجية (المتصلة بالنظر للوجود والكون) أو المسلمات الإستمولوجية (المتصلة بالنظرة للمعرفة ومصادرها) المرفوضة إسلاميا ، ومثالها ما يتصل بدراسة الآليات (أو الوظائف) النفسية كدراسة الإدراك والتذكر، أو العمليات الاجتماعية كعملية التنظيم الاجتماعي (في جوانبها الإجرائية) . . . وهكذا مما يمكن الاستفادة فيه بجهود رجال العلوم الاجتماعية الحديثة مع شيء من التعديل للمحدود.

٢- ما يتعلق مباشرة بتلك المسلمات الأنطولوجية والإستمولوجية، ولكنه ليس تعلق تعارض أو تناقض مع المنظور الإسلامي، وإنما يتضمن فقط إهمالا أو استبعادا لبعض الجوانب، التي يمكن استكمالها في ضوء بصائر التصور الإسلامي، دون أي حاجة إلى تدميرها أو إنكارها بالكلية ، وتلك هي الحالة التي تقابلنا مثلا عندما نحاول إصلاح المنهج العلمي للبحث في العلوم الاجتماعية عن طريق إضافة الوحي كمصدر للمعرفة، بما يستكمل ويتوج عمل

الحواس (والعقل) التي أسرفت النظرات الوضعية والإمبيريقية المتطرفة وغالت في الاعتماد عليها وحدها.

ولا يمكن والحال كذلك أن نلقي وراءنا ظهريا بكل ما أسفرت عنه جهود جيوش العلماء والباحثين علي مدى السنين في إطار هذه العلوم الاجتماعية الحديثة بكل منتج عنها من خير أو ما بها من وهن، تخوفا من أن يتسرب إلينا مافي بعض تلك النتائج من أخطاء، فنكون كمن يرمي بالطفل ضمن ماء الاغتسال كما يقولون. ولكن هذا يرتب علينا بالضرورة مسؤولية كبرى ، تتمثل في الوعي بالمسلمات التي تكمن حتى وراء أكثر المفاهيم براءة في الظاهر، تحسبا من الوقوع في إسار الفئات الفكرية الغربية عن المنظور الإسلامي والشائعة في إطار تلك العلوم، وهذا أمر لا بد من النهوض بتيعانه بقوة وثقة في الله سبحانه وتعالى، ذلك أن التخوف والتوقع والتردد لا يمكن أن تأتي بشئ إيجابي أو ابتكاري يعين على الحياة ، بل إن ذلك قد يكون في الحقيقة أكبر معوق للنماء والتقدم، والموقف يتطلب إقداما وعملا إيجابيا في ظل وعي صادق واثق يؤمنُ معه التهور والزلل... فإذا أضفنا إلى ذلك إمكانية التصحيح- الذاتي التي يقوم عليها العلم الحديث بطبيعته فإنه يتبين لنا أن أي ابتعاد عن الجادة أو وقوع في الأخطاء نتيجة العمل العلمي الإيجابي يمكن من خلال النقد والتمحيص الذي يقوم به الباحثون الآخرون معالجته وتصحيحه ولو بعد حين.

المرحلة الثالثة التبادل والتقارب

يبدو أننا قد وصلنا اليوم إلى مرحلة يوشك أن يتحقق فيها ما يشبه الإجماع حول الاصطلاح والمفهوم- على وجه يتضمن شيئا من التكامل بين التوجيهين السابقين أو التبادل بينهما على الصورة التالية:

(١) لقد أصبح اصطلاح التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية الذي كان يفضلهُ أصحاب التوجه الثاني يحظى بقبول غالبية المهتمين بالقضية في الكتابات المنشورة باللغة العربية، مع اعتبار ذلك الاصطلاح في الوقت ذاته مرادفا لاصطلاح Islamization of the Social Sciences في الكتابات الاجنبية.

(٢) ومع ذلك فإن هذا الاصطلاح . . «التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية» قد أصبح اليوم يستخدم على نطاق واسع بدلالة «المفهوم» الذي كان يدعو إليه أصحاب التوجه الأول (أسلمة العلوم الاجتماعية)، بمعنى أن جوهر المهمة التأصيلية وفق هذا المفهوم إنما يتمثل في تصحيح مسار «العلوم الاجتماعية» القائمة أكثر من أن يكون إنشاء فروع جديدة من العلوم الشرعية «التقليدية» تكون مختصة بدراسة الظواهر الاجتماعية، وذلك في ضوء اقتناع متزايد بأن مناهج العلوم الشرعية قد كانت تركز تقليدياً على الاستنباط من النصوص أكثر من تركيزها على الدراسة الواقعية الميدانية. مما يجعل استخدام تلك المناهج الأصولية التقليدية- التي أثبتت الأيام كفاءتها الكبرى في الوصول إلى الأحكام التكليفية- غير ملائم للقيام بتلك المهام الجديدة - اللهم إلا بإعادة نظر وإضافات كثيرة.

وعلى العكس من ذلك فإن استكمال النقص في مناهج العلوم الاجتماعية الحالية أو استبدال بعض مكوناتها يبدو أقرب منا لا بكثير من تطوير مناهج العلوم الشرعية من حيث قدرته على الاضطلاع بهذه المهمة الجديدة وأكثر يسراً، وذلك مع إدراك كامل بأن هذا لا يعنى بأي حال إضفاء نوع من الأفضلية أو الأسبقية للعلوم الاجتماعية الحديثة في ذاتها من حيث «توجيه» نتائج العلوم الاجتماعية، كما أنه لا يعني استخدام نتائج الدراسة الإمبريقية للواقع الاجتماعي كمصدر معياري للتوجيه المجتمعي أو حكماً على مسيرة الحياة الاجتماعية، فذلك أمر يتنافى أصلاً مع التصور الإسلامي للإنسان والمجتمع والوجود الذي هو محور الجهود التأصيلية.

هذا هو الموقف كما يبدو لمن يتابع جهود التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية اليوم، ولايعنى هذا أن ما أشرنا إليه من تقارب في الرأي ووحدة نسبية في المفهوم والمصطلح يمثل خاتمة المطاف للاجتهادات في هذا المجال (بالنسبة للمفهوم أو المصطلح) أو غيره، بل إن الأولى أن تبقى آفاقنا مفتوحة دائماً لتسع لكل اجتهاد أصيل ورأي سديد.

تعريف التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية :

لقد تعددت محاولات التعريف بالتأصيل الإسلامي للعلوم بصفة عامة أو للعلوم الاجتماعية بصفة خاصة ، ولكن معظم التعريفات قد تأثر بشكل واضح بالتعريف المبني الذي كان قد قدمه د. إسماعيل الفاروقى رحمه الله «أسلمة المعرفة» ، ولعل من المفيد هنا أن نستعرض بعض هذه المحاولات المختلفة التي تعكس التوجهات التي أشرنا إليها آنفاً، قبل أن ننتهى إلى محاولة أخيرة للتعريف استخلاصاً لما هو متفق عليه بين مضامين تلك التعريفات، وتعبيراً عن التقارب الأخير بين التصورات المتعددة .

لقد قام الدكتور الفاروقى رحمه الله بتعريف أسلمة المعرفة أو إسلامية المعرفة بأنها «إعادة صياغة المعرفة على أساس من علاقة الإسلام بها . أى إعادة تحديد وترتيب المعلومات، وإعادة النظر فى استنتاجات هذه المعلومات وترابطها، وإعادة تقويم النتائج، وإعادة تصور الأهداف، وأن يتم ذلك بطريقة تمكن من إغناء وخدمة قضية الإسلام» (الفاروقى، ١٩٨٦م : ٥٤) وقد بين الفاروقى أن تحقيق تلك الأهداف يمكن أن يتم من خلال :

١- فهم واستيعاب العلوم الحديثة فى أرقى حالات تطورها والتمكن منها، وتحليل واقع تلك العلوم نقدياً لتقدير جوانب القوة والضعف فيها من وجهة نظر الإسلام .

٢- فهم واستيعاب إسهامات التراث المنطلق من فهم المسلمين للكتاب والسنة فى مختلف العصور، وتقدير جوانب القوة والضعف فيه، فى ضوء حاجة المسلمين فى الوقت الحاضر، وفى ضوء متطلبات المعرفة الحديثة .

٣- القيام بتلك القفزة الابتكارية الرائدة اللازمة لإيجاد «تركية» تجمع بين معطيات التراث الإسلامى ونتائج العلوم العصرية، بما يساعد على تحقيق غايات الإسلام العليا (الفاروقى، ١٩٨٢ : ١٧-٢١).

ولقد حاول محمد رفقى عيسى أيضاً تحديد مفهوم أسلمة المعرفة فذكر أنها «... اشتقاق الأسس الشرعية، والاستفادة مما توصل إليه علماء الغرب من نتائج مادية

تساهم فى عمارة الأرض، وقيام الإنسان بوظيفته المرتضاة له ديناً، وتوجيه هذه النتائج فى سبيل تحقيق الغاية من هذا الوجود» (عيسى، ١٩٨٦م، ص٣٣-٣٤).

أما عماد الدين خليل (١٩٩٠م: ص٨-١١) فقد عرف أسلمة المعرفة أو إسلامية المعرفة بأنها تعنى: «ممارسة النشاط المعرفى كشفاً، وتجميعاً، وتركيباً، وتوصيلاً، ونشراً، من زاوية التصور الإسلامى للكون والحياة والإنسان»، ثم بين أن مقصوده من النشاط المعرفى هو «... تسليط العقل البشرى- أو بعبارة أدق القدرات العقلية البشرية- على الظواهر المادية والحوية والروحية والإنسانية فى مدى الكون والعالم والحياة»، كما أوضح أن «المعرفة» إنما هى مجرد وجه آخر من وجوه حياة الإنسان التى ينبغى أن توجه إسلامياً... وذلك من أجل أن تصبح الحياة البشرية بكافة أنشطتها وصيغها إسلامية التوجه، إسلامية الممارسة، إسلامية المفردات... إن إسلامية المعرفة هاهنا لاتعنى فقط الدعوة لتحقيق الوفاق بين معطيات العلوم الإنسانية، وبين المطالب الدينية على مستوى التطبيق، وإنما تعنى قبل هذا ويعدده احتواء كافة الأنشطة المعرفية الإنسانية على المستويين النظرى والتطبيقى معاً من أجل جعلها تتحقق فى دائرة القنوات الإيمانية وتشكل وفق مطالبها وتصوراتها الشاملة».

وقد فضل أحد الأقسام العلمية بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية استخدام تعبير «تأصيل العلوم إسلامياً» على تعبير أسلمة العلوم وعرفه بأنه: «جعل جميع العلوم التى تدرس فى العالم عامة - وفى العالم العربى والإسلامى خاصة - منطلقة ومنبثقة من أصول الإسلام ومفاهيمه العقائدية المبثوثة فى القرآن والسنة والمحددة لمفاهيم: الألوهية والإنسان والكون والحياة، والعلاقة بين كل منها، ورفض إقامة العلوم على أصول ومفاهيم تتعارض مع العقيدة الإسلامية ومقتضاياتها» (مركز البحوث، ١٩٨٧م، ص٣٤).

كما قامت اللجنة الدائمة للتأصيل الإسلامى بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية بتعريف «التأصيل الإسلامى للعلوم الاجتماعية» على أنه: «تأسيس تلك العلوم على ما يلائمها فى الشريعة الإسلامية من أدلة نصية أو قواعد كلية أو اجتهادات مبنية عليها، وبذلك تستمد العلوم الاجتماعية أسسها

ومطلقاتها من الشريعة ولا تتعارض فى تحليلاتها ونتائجها وتطبيقاتها مع الأحكام الشرعية، ولا يعنى ذلك بطبيعة الحال أن تدخل العلوم الاجتماعية فى إطار العلوم الشرعية وإنما المهم ألا تتعارض معها. ولا تتعارض عملية التأصيل بهذا المفهوم العام مع أى تقدم علمى وتطور منهجى لا يناقض المنهج الإسلامى على أساس أن الإسلام دعا إلى العلم وحث عليه».

وقد رأت اللجنة أن هذا يمكن تحقيقه من خلال العناصر التالية:

- ١- وضع تصور إسلامى متكامل عن الإنسان والمجتمع والثقافة بحيث يمثل الإطار الفكرى العام لدراسة القضايا والموضوعات المطروحة فى مجال العلوم الاجتماعية.
 - ٢- وضع منهج إسلامى متميز لتلك العلوم يطلق عليه المنهج الإسلامى للعلوم الاجتماعية يبنى عليه قيام مدرسة متميزة فى العلوم الاجتماعية تسمى المدرسة الإسلامية فى العلوم الاجتماعية.
 - ٣- العودة إلى الأصول الإسلامية، والتراث الإسلامى القويم عند دراسة القضايا التربوية والاجتماعية والنفسية للاستفادة من هذا التراث.
 - ٤- إبراز المبادئ والمسلمات والمفاهيم والمطلقات التى تعبر عن التصور الإسلامى للعلوم الاجتماعية، وتصحيح النظريات والمفاهيم الاجتماعية على ضوء ذلك.
 - ٥- عرض نتائج البحوث الاجتماعية على القواعد الإسلامية والتصورات الصحيحة فما انسجم معها قبل وما تعارض معها رفض وما كان جديداً لا يناقض الحقائق والمسلمات الإسلامية قبل باعتباره إضافة سليمة إلى المعرفة.
- أما بالنسبة للتأصيل الإسلامى لعلم النفس فقد تم تعريفه على أنه «إقامة هذا العلم على أساس التصور الإسلامى للإنسان، وعلى أساس مبادئ الإسلام وحقائق الشريعة الإسلامية بحيث تصبح موضوعات هذا العلم وما يتضمنه من مفاهيم ونظريات متفقة مع مبادئ الإسلام - أو على الأقل - غير متعارضة معها» (محمد عثمان نجاشى، ١٩٨٩م، ص ٦-٧).
- أما عن «التوجيه الإسلامى لعلم النفس» فإنه قد عُرِفَ (كمال مرسى: ١٩٩١م: ٢٥) على أن المقصود به هو «إيجاد وجهة علمية - scientific para-

digm لهذا العلم فى البلاد الإسلامية، مستمدة من منهج حياتها، توجه علماء النفس المسلمين فى نظرتهم إلى الإنسان، وفى تفسير سلوكه، وفى وضع برامج تنمية صحته النفسية، ووقايته من الانحراف، وعلاج انحرافاته، وفى اختيار موضوعات البحوث، وتفسير نتائجها...».

والتأمل لتلك التعريفات لا يملك إلا أن يلاحظ أن بعضها قد جاء متأثراً بأحد التوجهين اللذين سبق الإشارة إليهما فيما سبق ، وأن البعض الآخر قد جاء متوازناً بين التوجهين ، وأن يلاحظ أن التعريفات قد جاءت مختلفة من حيث درجة العمومية والتجريد ، مما قد يرر الحاجة إلى محاولة جديدة للتعريف تختط خطاً وسطاً بين التوجهين من ناحية وبين مستويات التجريد والعمومية من ناحية أخرى. ولقد يكون من الممكن فى ضوء ما سبق أن نعرف التأصيل الإسلامى للعلوم الاجتماعية على الوجه التالى:

«التأصيل الإسلامى للعلوم الاجتماعية عبارة عن عملية إعادة بناء العلوم الاجتماعية فى ضوء التصور الإسلامى للإنسان والمجتمع والوجود، وذلك باستخدام منهج يتكامل فيه الوحي الصحيح مع الواقع المشاهد كمصادر للمعرفة، بحيث يستخدم ذلك التصور الإسلامى كإطار نظري لتفسير المشاهدات الجزئية المحققة والتعميمات الإمبيريقية (الواقعية) وفى بناء النظريات فى تلك العلوم بصفة عامة.

ويلاحظ أننا قد حاولنا فى هذا التعريف ألا نتوقف عند حد التعريف بالاهداف، وأن نتجاوز ذلك إلى التعريف بالوسائل أيضاً ، وذلك من خلال التركيز على الجوانب المنهجية الأساسية للتأصيل الإسلامى للعلوم الاجتماعية ، ومن هنا ترى أننا قد حاولنا أن نوضح الصورة التى ينبغى أن تكون عليها العلاقة بين معطيات التصور الإسلامى من جانب، وبين معطيات المشاهدة الحسية التجريبية من جانب آخر،... على أساس أن التصور الإسلامى المنطلق من اجتهاد المسلمين فى فهم الوحي يمثل الإطار النظري الأشمل (الذي يمكن أن يضم أطراً تصورية «تفصيلية» فى داخله بالطبع) الذى ينطلق منه التنظير لفهم الإنسان والمجتمع - سواء فيما يتصل بأحوالهما فى هذه الحياة الدنيا مباشرة، أو فى تأثر تلك الأحوال بما ينتظر

الإنسان في الحياة الباقية - والذي يتم في ضوءه تفسير الحقائق الإمبيريقية ، و الملاحظات والمشاهدات التي يتم التوصل إليها من خلال الدراسات الواقعية، بما نعتقد أنه يعالج الازدواجية المنهجية التي أدت بهذه العلوم إلى الحال التي نَجدها عليها الآن.

ولعل تحقيق قدر كاف من الاتفاق حول المفهوم والاصطلاح في هذه المرحلة أن يكون إيذاناً بالخروج من مرحلة الحديث « عن » التأصيل أو « حول » التأصيل إلى مرحلة البحث « في » التأصيل، بمعنى التحول من تناول القضايا التي تدور حول ماهية التأصيل ومبرراته إلى القيام ببحوث تأصيلية محددة، أي التركيز على إنفاذ عملية التأصيل ذاتها وصولاً إلى نتائج علمية مؤصلة تطبيقاً لتلك المنهجية المحددة.

خاتمة الباب الأول

لقد اقتصرنا مناقشتنا في هذا الباب على ما يشبه المقدمات حول قضية التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية دون دخول في التفاصيل ، فبدأنا في الفصل الأول بعرض نبذة تاريخية موجزة يئنا فيها كيف أن الكثيرين من المشتغلين بالعلوم الاجتماعية في الأوطان الإسلامية كانوا يعانون - على تعاقب الأجيال - من الشعور بالتنافر المعرفي بين ماتقوم عليه العلوم الاجتماعية الحديثة وبين التصور الإسلامي للإنسان والمجتمع والوجود ، كما أوضحنا أن التوصل إلى حل يعيد التوافق بين الدراسات المتصلة بالإنسان وبين معطيات الوحي الإسلامي قد ظل أمرا بعيد المنال بحكم الأوضاع المتردية التي سادت أوطان المسلمين ردحا طويلا من الزمن .

ثم أوضحنا كيف أن عددا من العوامل والظروف الخارجية والداخلية قد تضافرت - بفضل الله تعالى - على تغيير هذا الموقف تغييرا جذريا ، وأن هذا قد أدى بدوره في العقدين الماضيين إلى التوصل إلى ما يمكن أن يكون الحل الأمثل لمواجهة المشكلة . . بما يعدُّ بإيجاد التكامل بين علوم الإنسان وبين وحي السماء متمثلا في فكرة التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية ، وكيف أنه بظهور هذا المفهوم وشيوعه قد أصبح الطريق ممهدا لكي يعيد المشتغلون بالعلوم الاجتماعية الأمر إلى نصابه ، ويعودوا للإسهام في تطوير وتقديم العلوم الاجتماعية في اتجاهات صحيحة ومثمرة لخير مجتمعاتهم ولخير العالم .

أما في الفصل الثاني فلقد تعرضنا لقضايا المفهوم والمصطلح ، فأشرنا إشارة عابرة إلى بعض التوجهات التي ظهرت في السنوات الخمس عشرة الماضية فيما يتعلق بفهم القضية ونقطة البدء فيها ، ثم استعرضنا عددا من محاولات التعريف بالتأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية ، وانتهينا بتعرف أردنا أن يركز على مانري أنه يمثل جوهر المفهوم من الناحية العلمية المنهجية ، دون الوقوف عند ماهو مسلم به بما يتصل بالأهداف والغايات . ولقد فصلنا الوقوف عند هذا الحد عند تلك

النقطة لأننا سنعود إلي تناول الموضوع في الباب الرابع عند الحديث التفصيلي عن قضية المنهج والإجراءات المنهجية «في الفصلين السابع والثامن» مما نأمل أن يضع النقاط على الحروف ويبين معالم المنهجية التأصيلية إن شاء الله .

ويعد . .

فلعل القارئ المدقق قد لاحظ أن تناولنا للموضوع حتى الآن قد جاء مقتصرًا على الوصف دون التحليل في جملته ، ونود هنا أن نذكر أن السبب في ذلك يرجع - كما أسلفنا - إلى أننا أردنا أن نقدم للقارئ ما يشبه المقدمات حول الموضوع وحسب ، دون الدخول في تفصيلاته ودقائقه في هذا الباب ، حتى يكون ذلك كله تمهيداً لما نعتبر أنه يمثل بحق جوهر القضية برمتها - ألا وهو موضوع المنهج العلمي للبحث . . ماله وماعليه .

فما الذي نقصده بذلك ؟ . .

إن ما نريد أن يكون واضحاً تماماً هو أن قضية التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية إنما هي أولاً وقبل كل شيء قضية منهجية ، بمعنى أن قطب الرحى الذي تدور حوله القضية بأسرها إنما يتمثل فيما يتضمنه التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية من انتقادات جوهرية للمنهج العلمي للبحث على الصورة التي يستخدم بها في دراسة الظواهر الإنسانية - السلوكية منها والاجتماعية ، كما يتمثل فيما يتضمنه التأصيل الإسلامي من تقديم مشروع محدد المعالم لإصلاح ذلك المنهج ومواجهة تلك الانتقادات ، وإعادته إلى طريق السواء عندنا وعند غيرنا .

إن من يقرأ الفقرة السابقة قد تملكه الدهشة عما قد يبدو له وكأنه نوع من الادعاء العريض لا يتجراً عليه إلا من لا يعرفون للعلم وللمنهج العلمي للبحث قدرهما ومكانتهما ، ونحن قد نعتز من يظن مثل هذا الظن ، فمكانة المنهج العلمي هي مكانة القلب بالنسبة للعلوم ، وكل نقد يوجه إلى المنهج يترتب عليه - إن صح - آثار بعيدة المدى على بناء العلوم ومحتواها ، ولكنه قد يكون من

الإنصاف أن ندعو مثل هذا القارئ الكريم أن يصبر معنا وأن يتابع قراءة البابين الثاني والثالث بإمعان لعله أن يكتشف بنفسه مدى التزامنا التام بموارث العلم وتقاليد الأصيل مما عليه إجماع أهل العلم ، ولكننا نؤكد في الوقت ذاته - وبنفس القياس - أنه لا يمكننا أن نسلّم في مسائل المنهج أو في غيرها إلا بما تثبت جدارته بعد الفحص والتحليل والتمحيص الدقيق ، أما ما لا يصمد لذلك التمهّص مما جاءنا عن طريق التلقّي عن المعلمين والناقلين غير الناقدين فلا حرمة له ولا كرامة حتى وإن تسمّى بالرنان من الأسماء ، وإن قام على إيهاعات بالصدق والثبات التي يثبت أنه ليس لها ما يبررها بعد التحليل الدقيق .

ومن هنا فإننا إذ نتقل إلى الباب الثاني بفصليه الثالث والرابع فإننا نتحول من الطريقة الوصفية التي سرنا عليها إلى الآن إلى طريقة تحليلية صارمة ، نسلط فيها الأضواء - بإذن الله - على الأصول التاريخية والمعرفية للمنهج العلمي للبحث المعمول به اليوم في دراسة الظواهر الاجتماعية ، وذلك من خلال نظرة نقدية نتعرف فيها على مناطق الاختلال في هذا المنهج ونحلل أسبابه ونتائج ، تمهيداً للانتقال في الباب الثالث إلى توصيف لأبعاد الإصلاح المنهجي المنشود الذي يمكن أن يعالج تلك الاختلالات في ضوء التصور الإسلامي .

الباب الثاني

لب القضية :

المنهج العلمي للبحث بنظرة نقدية

الفصل الثالث : نقد المنهج العلمي المعاصر في ضوء أصوله
التاريخية والمعرفية .

الفصل الرابع : الأزمة المنهجية في العلوم الاجتماعية :
مظاهرها وأسبابها

الباب الثاني

لب القضية: المنهج العلمي للبحث بنظرة نقدية

تمهيد

قد لا تكون هناك قضية أولى بالاهتمام وأجلر بالتناول الجاد من جانب المهتمين بأسلمة العلوم الاجتماعية أو بالتأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية (أو - ان كنت تفضل - بالتوجيه الإسلامي للعلوم الاجتماعية) من قضية المنهج العلمي الذي ينبغي على الباحثين في تلك العلوم استخدامه للتوصل إلى معارف محققة يمكن الاعتماد عليها في بناء النظريات العلمية « التي تتصدى لتفسير الظواهر النفسية والاجتماعية، أو في بناء «نظريات الممارسة» التي تستخدم لتوجيه التدخل المهني لإحداث تغيرات مرغوبة في تلك الظواهر، فمن المسلم به أنه لا علم بغير منهج، كما أنه من المسلم به أيضا أنه لا ممارسة مهنية تستحق هذا الاسم ما لم يكن لها قاعدة علمية تستند إليها، وما لم تتوفر لها ضوابط منهجية تسيّر الممارسة وفقا لها.

وفي الواقع فإن حركة «التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية» - التي توشك أن تكتسب أبعادا ما يمكن اعتباره «ثورة علمية» حقيقية Scientific Revolution وفقا للمعايير التي وضعها مؤرخ العلم الأشهر توماس كون (Thomas Kuhn, 1962) هي حركة تسعى أولا وقبل كل شيء إلى إحلال توجه جديد Paradigm في النظر للعلم والمنهج العلمي للبحث محل المفهوم التقليدي الوضعي للعلم Scientific Method، خصوصا فيما يتصل بدراسة الإنسان والسلوك البشري والعلاقات والترتيبات المجتمعية، ونتيجة لذلك فإن نقد النموذج القديم وتحديد أبعاد التوجه الجديد في النظر إلى طبيعة العلم والمنهج العلمي تحتل دون جدال مكان الصدارة في أي مناقشة جادة لقضية التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية.

وقد يصاب البعض بالدهشة - كما ذكرنا - عندما يُطالب بإعادة النظر في الأسس التي يقوم عليها المنهج العلمي للبحث، مما يظنه اجترأ على انتقاد ما ثبت واستقر لدى العامة والخاصة (أو على الأقل الكثيرين من الخاصة) من فهم لطبيعة العلم والمنهج العلمي،... وخصوصا عندما نأخذ في الاعتبار ما جتته البشرية من ثمار

رائعة لتطبيقاتهما في حياة الناس مما لا يخفي على أحد، ولقد نبهنا توماس كون Kuhn إلى ما ينبغي لنا أن نتوقعه عندما تلوح تباين الشورات العلمية، حيث وصف بوضوح شديد أنواع وأسباب المقاومة التي يبدونها المشتغلون بالبحث العلمي في أي مجال عندما يُطلب منهم أن يتحولوا عن ارتباطهم الطويل المدى « بالتوجه العلمي السائد تقليدياً » The Paradigm لكي ينظروا بجديّة في الأدلة والنتائج المناقضة لذلك التوجّه التقليدي والتي تأخذ في التراكم . . . مؤكدة عجز هذا التوجه عن تفسير الحقائق الجديدة ، وموحية بضرورة التحول إلى التوجه العلمي الجديد الذي تشير الأدلة والنتائج الصحيحة في اتجاهه، فليس من اليسير على الباحثين - كبشر - أن يتحولوا عن أطر تصورية أنفقوا العمر في تحصيلها واستيعاب أبعادها، وارتبطت مكانتهم العلمية والعملية بها، لكي يبدأوا من جديد في محاولة تفهم واستيعاب أطر تصورية جديدة لم تحصل بعد على الاعتراف الكامل من مجتمع العلمين بها، لا لسبب إلا لمجرد أن هذا التوجه الجديد قد أثبت قدرته على تفسير النتائج التي لم يستطع التوجه السائد تفسيرها - تلك النتائج المناقضة التي يكون الباحثون قد درجوا بشكل روتيني على استبعادها من دائرة الاهتمام العلمي » بزعم أنها ليست إلا نتائج شاذة وخارجة عن النمط المعتاد Anomalies (دون تفكير جاد في السبب في ذلك).

ولما كان الباحثون والممارسون في المحيط الاجتماعي في العالم الإسلامي قد استخدموا طوال حياتهم العلمية - دراسة وممارسة - المفهوم التقليدي للعلم والمنهج العلمي الذي نما في الغرب في أحضان الفلسفة الوضعية Positivism (Tudor,1982:3) ومشتقاتها الوضعية المنطقية Logical Positivism والإمبريقية المنطقية Logical Empiricism، فإن الكثيرين منهم لا يزالون لا يستطيعون التصور بإمكان العلم والمنهج العلمي في إطار مختلف عن ذلك التصور التقليدي الذي درجوا عليه، وذلك بالرغم من أنه قد ظهر للكافة الآن قصوره عن التوصل إلى فهم حقيقي للإنسان، كما ظهر عجز وتضارب النظريات المستمدة منه في محاولاتها لتفسير سلوكه كفرد أو كعضو في جماعة أو مجتمع. ولقد يبلغ تشرب الباحثين والممارسين بروح ذلك المنظور التقليدي حداً يظنون معه أحياناً أن مجرد مناقشته

ونقله يعتبر نوعاً من الهرطقة العلمية التي لا تمحور في حق هذا المُنتَجَ الإنساني العظيم الذي كان السبب وراء التقدم التقني (التكنولوجي) الذي يجني العالم ثماره (وأضراره؟) اليوم.

ومن هنا فإننا قد نلمس لدى بعض الباحثين أو الممارسين شيئاً من المقاومة أو التردد أو التحفظ على فكرة التأسيس الإسلامي للعلوم الاجتماعية، لأنهم يفترضون أن المنهج العلمي التقليدي الذي نجح في العلوم الطبيعية نجحاً باهراً والذي يقوم على استقرار الظواهر الجزئية «المحسوسة» وصولاً إلى تعميمات تصدق في كل زمان ومكان (حسب التصور الشائع) بعد ثبوت مطابقتها للواقع الإمبريقي (المحسوس) - نقول أن أولئك الباحثين يفترضون أو يكادون أن هذا هو النموذج الأمثل الذي لا يمكن أن يطرأ عليه التعديل أو التغيير حتى يرث الله الأرض ومن عليها بعد ما ثبت للعلم والخاص من كفاءته، ... كما يفترضون أن العلم الحديث لا يجوز أن يخضع مطلقاً لإعادة النظر أو التقويم، ومن؟ ... من جانب الباحثين والممارسين في العالم الإسلامي الذي لم يقدم في عدة القرون الفاتية أي إسهامات علمية بارزة تؤهله لأن يكون مصدراً لأي دعوة إلى إعادة النظر في المنهج العلمي أو النظريات العلمية. ويفوت أصحاب هذه التصورات أن يدركوا الحقائق الآتية:-

١ - أن البحث العلمي إنما هو مجرد نشاط إنساني متأثر في نشأته وتطوره وفي صورته الحالية - كغيره من الأنشطة الإنسانية الأخرى - بالظروف التاريخية والاختيارات الثقافية والقيمية الخاصة بالمجتمعات الغربية التي تبلور فيها حتى وصلنا في صورته الحالية. وأنه بهذا يحتمل ظهور توجهات أخرى منبثقة من نظرات أخرى للكون والحياة ودور الإنسان فيهما تختلف عن تلك التي سادت في الحضارة الغربية حتى الآن... نظرات قد تتطلب إدخال تعديلات جوهرية على تلك النظرة التقليدية خصوصاً عند التعرض بالدراسة للظواهر الإنسانية.

٢ - أن نظريات العلوم السلوكية والاجتماعية، التي تبلورت في إطار المنهج العلمي التقليدي المستمد من الفلسفات المادية والوضعية التي تسود الفكر في المجتمعات الغربية قد سارت في طريق مسدود لم تستطع تجاوزها في محاولاتها

للتوصل إلى فهم واقعي للنفس الإنسانية والسلوك الفردي والاجتماعي والنظم والترتيبات المجتمعية، يشهد بذلك ما تعانيه تلك المجتمعات المتقدمة ذاتها من مأس إنسانية ومشكلات إجتماعية عميقة يبدو إلا أمل في حلها من خلال المنظور السائد، وهذا يعطي قدرا كبيرا من المصداقية لقول من قالوا بوجود انحياز خطير في النظرة التقليدية الغربية للعلم والمنهج العلمي، يتمثل في الاقتصار على دراسة ما يمكن مشاهدته باستخدام الحواس، وإغفال أي معارف ذات مصدر فوق - بشري ، وأن هذا التجاهل للمعارف المتزل بها الوحي هو السبب الأساسي في ذلك القصور والعجز الذي تعاني منه العلوم الاجتماعية، وأنه لن يمكن التوصل إلي فهم حقيقي متكامل للإنسان إلا بالرجوع إلى ما علمه إياه خالقه، إضافة إلى ما أعطاه القدرة على دراسته واستخلاص أحكام صحيحة حوله.

٣ - أن النجاحات التي حققها المنهج العلمي التقليدي قد انحصرت في نطاق العلوم المسماة بالطبيعية، وأن المادة المدروسة Subject-Matter أو الظواهر التي تنصب عليها الدراسة في العلوم الاجتماعية تختلف عنها في العلوم الطبيعية، ولقد كان هذا يتطلب إعادة نظر جذرية منذ زمن بعيد في الافتراضات الضمنية التي قام عليها المنهج في العلوم الطبيعية حتى يصبح ملائما للدراسات الاجتماعية - لولا الأمل المفرط من جانب المتخصصين في العلوم الاجتماعية في إمكانية تحقيق نفس القدر من النجاح الذي حققته العلوم الطبيعية من جهة، ولولا حرصهم على إظهار العلوم الاجتماعية بمظهر العلوم المنضبطة - Exact Scienc- لتحقيق نفس المكانة العلمية الرفيعة لتلك العلوم للمشتغلين بالعلوم الاجتماعية من جهة أخرى.

٤ - لقد كان المسلمون أصحاب الريادة في ظهور المنهج العلمي التجريبي في دراسة الظواهر الطبيعية في الماضي، وكانوا من أهم أسباب استنقاذ الحضارة الغربية من ضيق الدائرة المغلقة للقياس الصوري الأرسطي العقيم إلى سعة الاستقراء المنتج القائم على المشاهدة والتحقق من المشاهدات باستخدام الحواس، وليس

بمستبعد على المسلمين أن يقوموا مرة أخرى - مستلدين إلى ما حباهم الله به من علوم الوحي - بتصحيح مسار الفكر والعلم الإنساني في محيط دراسة الظواهر النفسية والاجتماعية ليعود المنهج بعد طول شروء إلى الطريق الصحيح بعد أن توقف عطاء المسلمين لأسباب وعوامل وظروف لاتخفى (ليس هذا مجال تفصيلها) لعدة قرون.

٥ - أن التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية ومناهجها لا يعني تجاهل ما ثبت صدقه من حقائق علمية Facts وتعميمات إيميرية Empirical Generalizations، كما لا يعني التفريط في المناهج والأدوات الصحيحة التي استُخدمت في التوصل إلى تلك الحقائق والتعميمات، ولكنه يعني «استكمال» ما ثبت وجوده من نقص فيها، سواء من حيث التوجه العام للدراسات والبحوث في المجال الاجتماعي أو من حيث أنواع الظواهر التي تخضع للدراسة، بما يعيد العلوم الاجتماعية عامة إلى جادة الطريق، وبما يزيد من فاعليتها في فهم وتفسير الظواهر الاجتماعية من جهة، وبما يمهّد الطريق من جهة أخرى أمام الممارسين العاملين في مجالات الخدمة الاجتماعية وغيرها من مهن المساعدة الإنسانية Helping Professions لبناء ممارساتهم علي ما يصلح لمجتمعاتهم (بل ويصلح لكل الناس لو كانوا يعلمون!) من قاعدة علمية صحيحة غير مبتورة أو مختزلة.

وستعرض في هذا الباب والذي يليه تفصيلاً للقضايا التي أجملناها في النقاط السابقة. حيث نحاول في هذا الباب استجلاء الأصول التاريخية والثقافية للمنهج العلمي بصورته الراهنة، مع بيان جوانب القصور في المنهج العلمي التقليدي المستخدم الآن في دراسة الظواهر النفسية والاجتماعية، ثم توضيح ما يتعين عمله لمواجهة ذلك القصور، ونتقل في الباب التالي إلى توصيف للمنهج العلمي لدراسة الظواهر النفسية والاجتماعية من منظور الإسلام... الذي نرى أنه هو السبيل لإنقاذ العلوم الاجتماعية من أزمتها الراهنة، حيث نشرح الأبعاد التفصيلية

للكيفية التي يمكن من خلالها إيجاد التكامل الصحيح بين ما هو مستمد من الوحي وما هو مستمد من المشاهدات الإمبيريقية، وهو ما نتعرض له عند حديثنا عن بناء النظرية في ضوء التصور الإسلامي.

ونود أن نوضح هنا أن هذه الدراسة وإن كانت تركز على «العلوم الاجتماعية» و«مهن المساعدة الإنسانية»، إلا أننا أكثر اهتماما فيما يتصل «بالعلوم الاجتماعية» أو «السلوكية» على الظواهر التي تقع في نطاق اهتمام علم النفس وعلم الاجتماع بصفة أساسية، كما أننا أكثر اهتماما فيما يتصل «بمهن المساعدة الإنسانية» وبوجه خاص بالخدمة الاجتماعية. ومرجع هذا الاهتمام يكمن في أن تلك «العلوم» تتعرض أساسا لذلك المدى من الظواهر الذي ينصب تدخل مهنة الخدمة الاجتماعية عليه بهدف إحداث تغييرات مرغوبة فيه، انطلاقا من النسق القيمي للمهنة ذاتها من جهة وللمجتمعات التي تمارس فيها المهنة من جهة أخرى.

الفصل الثالث

نقد المنهج العلمى المعاصر فى ضوء أصوله التاريخية والمعرفية

الفصل الثالث

نقد المنهج العلمي المعاصر في ضوء أصوله

المبحث الأول: مفهوم العلم والمنهج العلمي

جاء في لسان العرب أن «العلم» نقيض الجهل، وأن العلم هو المعرفة، أما الجرجاني فقد ذكر في كتاب التعريفات (١٥٥) أن العلم هو «الاعتقاد الجازم المطابق للواقع»... وأضاف أنه قيل: العلم وصول النفس إلى معنى الشيء... وقد عرّف الراغب الأصفهاني (١٧٩-١٨١) العلم بأنه: إدراك الشيء بحقيقته، كما عقد مقارنة بينه وبين «الحكمة» التي ذكر أنها اسم لكل علم حسن وعمل صالح.. بالعمل فيما هو غاية المراد من الإنسان، ويضيف الزرنوجي (١٣) أنه: إنما شُرف العلم لكونه وسيلة إلى البر والتقوى الذي به يستحق الكرامة عند الله تعالى والسعادة الأبدية... كما ينقل عن أبي حنيفة النعمان قوله: «ما العلم إلا للعمل به، والعمل به ترك العاجل للأجل» هذا هو مفهوم العلم عند المسلمين ونلاحظ أنه يتضمن العناصر الآتية:

١ - السعي «المخلص الجاد» للوصول إلى الحقيقة بمعناها الشامل لكل ما في الوجود أو ما وراء الوجود (أو المعارف الناتجة عن ذلك السعي)... إخلاصا نتصور معه أن الباحث المسلم يسعى للوصول إلى ما يشبه الاتحاد أو الاقتراب الوثيق بين ذاته العارفة وبين موضوع بحثه.

٢ - الهدف من هذا السعي هو «العمل» بمقتضى المعرفة «المطابقة للواقع» (في قول الجرجاني) لتحقيق الرسالة التي من أجلها خلُق الإنسان، ألا وهي الوصول إلى رضا الخالق سبحانه، وتحقيق السعادة في الحياة الآخرة، مع الاستفادة بالنتائج الحسنة للعلم في تدبير شئون الحياة الدنيا بطبيعة الحال، ولكن على الوجه الذي يرضي الله سبحانه وتعالى أيضا.

فإذا انتقلنا من نظرة المسلمين للعلم لكي نستطلع تصور الحضارة الغربية له - أو بشكل أكثر دقة.. إذا تفحصنا نموذج العلم «كما بلورته الحضارة الأوروبية الحديثة» على حد تعبير جيروم رافيتز (Ravetz, 1975:366) وهو النموذج السائد في عالمنا اليوم فإننا سوف نلاحظ أن العلم Science قد أصبح يُنظر إليه من زاوية أكثر

تحددأ بكثير - أو على الأصح أكثر محدودة - عن الصورة التي وجدناها عند المسلمين .

لقد اختار الدكتور عبد الباسط حسن - بعد أن استعرض عددا من التعريفات المستخدمة في الكتابات الغربية - التعريف التالي للعلم (٢٧، ٢٤، ١٩): « العلم هو المعرفة المصنفة التي تم التوصل إليها باتباع قواعد المنهج العلمي الصحيح مصاغة في قوانين عامة للظواهر الفردية المنفردة » . . . ثم أكد على أن العلم « منهج » أكثر مما هو مادة للبحث، وأوضح أن العلم يقوم على الاستقراء Induction الذي يعتمد على الملاحظة ووضع الفروض وإجراء التجارب للتحقق من صحة الفروض وصولا إلى القوانين والنظريات العامة، مؤكدا في موضع آخر أن العلم « لا يستمد حقائقه إلا من الملاحظة الحسية المباشرة » .

أما عن المنهج العلمي Scientific Method فلنأخذ أن قاموس وبستر يعرفه بشكل يتفق إلى حد كبير مع التعريف السابق « للاستقراء » حيث يقرر أنه « منهج للبحث يتمثل في تحديد المشكلة وجمع البيانات ووضع الفروض والتحقق الإيميريقي Empirical من صحتها » .

أما القاموس الحديث لعلم الاجتماع فيعرف المنهج العلمي بأنه « عملية يتم في إطارها بناء كيان من المعرفة العلمية من خلال الملاحظة والتجريب والتعميم والتحقق . . . وهو مبني على افتراض أن المعرفة العلمية لا بد أن تكون مبنية على الخبرات المدركة عن طريق الحواس، وأن أي عبارة تتصل بالظواهر الطبيعية لا يمكن قبولها على أنها صحيحة أو ذات معنى إلا إذا كان يمكن التحقق من صدقها إيميريقيا، . . . ولكن بالرغم من أن المنهج العلمي يعتمد على جمع الحقائق الإيميريقية (المستمدة من المدركات الحسية) فإنه يتجاوز ذلك، فالحقائق وحدها لا تكون علما، وحتى يكون لها أي معنى فلا بد من ترتيبها بطريقة ما وتحليلها وإصدار التعميمات المنطقية منها وربطها بالحقائق الأخرى، ومن هنا فإن بناء النظريات يعتبر أحد المكونات الحيوية للمنهج العلمي، فالإطار النظري يمدنا بالوسائل اللازمة لتنظيم الملاحظات الإيميريقية وتفسيرها وربطها بما توصل إليه الباحثون من قبل من نتائج (Theodorson & Theodorson, 1969:370) .

وبمقارنة هذا المفهوم الأوروي الحديث بالمفهوم الإسلامي للعلم فاننا نلاحظ بوضوح أن المفهوم الحديث قد قلّص بشكل كبير مهام العلم وهويته سواء من حيث موضوعات الدراسة أو من حيث المنهج، فلقد أصبح العلم مقتصرًا عندهم على دراسة ما يعرف بالواقع المحسوس أو الواقع الإيميريقي Empirical Reality، أي الظواهر التي يمكن مشاهدتها بالحواس، أما عن المنهج فإنه يركز بصفة أساسية على الاستقراء الذي يبدأ من مشاهدة الحالات « الجزئية » توصلًا إلي القوانين العامة، ولا يقبل بغير الحواس وسيلة للمعرفة العلمية.

ومعني ذلك أن موضوعات الدراسة التي تتصل بالقطاعات الأخرى من الظواهر التي تخرج عن نطاق المشاهدة الحسية أو تلك التي تتصل بعالم التفضيلات والقيم - مهما كانت أهميتها لحياة الناس أو سعادتهم - مستبعدة تمامًا عند علماء العصر الحديث من نطاق الدراسة « العلمية » ، وكان عالم المحسوسات وحده هو الذي له وجود حقيقي، أو على الأقل وكان عالم المحسوسات لا يتأثر إطلاقًا بما وراء الحس (كالروح مثلاً)، أما بالنسبة لمناهج البحث ومصادر المعرفة فإننا نجد أنه قد تم استبعاد الوحي استبعادًا تامًا كمصدر للمعرفة، وبطبيعة الحال فقد ترتب على هذه الاختيارات المحددة نتائج هامة تتمثل أساسًا في التقدم العظيم للعلوم الطبيعية التي تتعرض لدراسة ظواهر محسوسة، وكذا في التخلف الذريع في محيط العلوم السلوكية والاجتماعية التي تتعرض بطبيعتها لعالم الإنسان ككائن حي عاقل ذي وعي Conciousness بذاته وبما حوله مما لا يُدرك مباشرة بالحواس .

ولنا أن تتساءل الآن عن الأسباب والظروف التي أدت إلى صياغة العلم الحديث على هذا الوجه الخاص جدًا، وأن نحاول أن نتبين ما إذا كان هذا النموذج التقليدي للعلم هو النموذج النهائي الناضج الذي يستطيع حقًا أن يوصلنا إلي معرفة متكاملة ومحقة بالإنسان والمجتمع البشري، أو أنه مجرد شكل من الأشكال الممكنة للبحث عن الحقيقة نشأت استجابة لظروف مكانية وزمانية

خاصة جدا، مما يترتب عليه الجزم بأن خروج العلوم الاجتماعية من وورطتها الحالية يتطلب ما يمكن اعتباره « ثورة علمية » في المنهج العلمي المستخدم لدراسة الظواهر الإنسانية - على الأقل من المنظور الإسلامي.

إننا لن نحيب عن تلك الأسئلة بتأكيدات أو مزاعم من عندنا، ولكننا ستوقف عند ما قاله الشقات المختصون في تاريخ العلم وفلسفة العلم الحديث ممن يتمتعون هم أنفسهم إلى التيار السائد في الحضارة الغربية المعاصرة والذين بدأت تتكشف أمامهم بعض الحقائق التي سبق أن ألمحنا إليها.

المبحث الثاني: الأصول التاريخية والثقافية للمنهج العلمي الحديث

تقول دائرة المعارف البريطانية في المقال المتخصص (Ravetz:366) الذي أوردته حول موضوع « تاريخ العلم » والذي يستعرض فيه مؤلفه أحدث ما توصل إليه الباحثون في هذا الموضوع:

« إن مؤرخي العلم كانوا حتى وقت قريب ينظرون لتاريخ العلم على أنه سلسلة متصلة ومتراكمة من الانتصارات العظيمة التي حققتها المعرفة ضد الجهل والخرافة، وأنه قد ترتب على التطبيق العملي لتلك الانتصارات إثراء كبير في حياة البشرية»... ثم يعود المؤلف بعد ذلك ليقرر أن مؤرخي العلم الآن يعيدون النظر في هذا التصور المبسط القديم في ضوء ما تكشف لهم أخيرا من « أن العلم يواجه مشكلات أخلاقية (أدبية) في داخله، إضافة إلى وجود قوى خارجية تضغط على العلم وتؤثر على تطوره من خارج، ثم إن هناك أيضا المخاطر المترتبة على التغير التكنولوجي الذي لا ضابط له».

ويوضح جيروم رافيتز مؤلف المقال ما يقصده بذلك فيشير إلى أن مؤرخ العلم سرعان ما يتبين له أن فكرة « العلم » بالصورة التي تعلمها خلال دراسته ليست إلا واحدة فقط من بين عدد من « التصورات الممكنة » للعلم، وأن هذه الصورة التي نعرفها ليست إلا نتاجا لظروف مؤقتة (أو عارضة)، وأن المؤرخ كلما ازداد تعمقه في دراسة جذور العلم الأوربي الحديث كلما ازدادت الصعوبات التي تواجهه عندما يحاول الفصل بين ما يُعتبر اتجاهات علمية ونتائج محققة واقعية من جانب، وبين ما يبدو له غير علمي وغير محقق من جانب آخر، ويتتهي من ذلك إلى القول بأننا ينبغي أن ننظر إلي علمنا (الحديث) على أنه أحد مراحل عملية مستمرة من التطور.

ويقدم رافيتز الدليل التاريخي الناصح على صحة ما ذكر من خلال تتبع المنظم للحقب التاريخية المختلفة واصفا للصورة التي اتخذها العلم في كل عصر منها،

ومحللا العوامل التي ساعدت على تشكيل تلك الصورة، حتى ينتهي إلى الصورة الأخيرة «للعلم» الحديث بالمعنى المتداول بيننا الآن.

وسنحاول في هذا البحث أن نتبع مع رافيتز وغيره ممن كتبوا حول هذه القضية الحيوية من العلماء الذين يتمون إلى الحضارة الغربية أنفسهم التحولات والمراحل التي مر بها العلم منذ كان جنينا في رحم الفلسفة ، إلى أن وصل إلى صورته الفتية الحالية، مبينين الظروف التي أحاطت بتلك التحولات ، . . . حتى يتبين للباحث المسلم حقيقة المنهج العلمي المعاصر، وأنه ليس بذلك المنتج النهائي الصادق بذاته الذي لا يحتمل التعديل ولا يخضع للنقد، بل يتضح له أنه مجرد إسهام «بشري» بكل ما يحتمله هذا التعبير من عظمة وضعف في آن واحد! بما يسوغ لنا أن نستفيد من جوانب القوة والصواب فيه، فنحن أولى بالوقوف عند الحق من غيرنا، وأن نقوم بأمانة بالنقد والإصلاح لنواحي الضعف والخطأ فيه. ونحن مرة أخرى أولى من غيرنا بأن نكون لدينا الشجاعة الأدبية والرغبة في الإصلاح دون مصلحة ذاتية ودون مراعاة للخلق - بل مراعاة في الأمر كله لوجه الحق وما يرضي الرب سبحانه.

فلذا بدأنا رحلتنا بالعصور الوسطى «في أوروبا» (والتي تمتد فيما بين القرن الرابع أو الخامس الميلادي إلى القرن الثالث عشر الميلادي) فإننا لن نجد تراثا علميا يستحق الذكر إلا في نهاية تلك الحقبة، حيث يذكرنا جيروم رافيتز أن أوروبا ظلت سادرة حتى عام ١٠٠٠ الميلادي فيما يعرف بالعصور المظلمة Dark Ages التي كادت تكون حسب تعبيره خلوا من كل علم وفكر، إلي أن بدأ شيء من النهوض في القرن الثاني عشر الميلادي يرجع كما ذكر إلى . . . «الاحتكاك بالحضارة الإسلامية الأرقى في أسبانيا وفلسطين، وإلى غو المدن التي تضم طبقة من الأغنياء المتعلمين»، . . . ويضيف بعد ذلك قوله «إن الحضارة الإسلامية تعتبر أكثر الحضارات صلة بالعلم الأوروبي. . . لقد صادفت عصور ازدهار الإسلام عصر انحطاط الثقافة الأوروبية الغربية. . . ولم يبدأ القرن العاشر الميلادي حتى كانت اللغة العربية هي لغة العلماء لدى الشعوب التي تعيش فيما بين بلاد فارس

وأسبانيا، حيث جلب الغالبون العرب بصفة عامة معهم السلام والازدهار للدول التي استوطنوها. . وقد شهد القرن الثاني عشر الميلادي برنامجا هائلا لترجمة الكتب من اللغة العربية إلى اللاتينية بدأت بكتب التنجيم والسحر ثم بكتب الطب وأخيرا بكتب الفلسفة والعلم « (Ravetz:368)، ويلاحظ هنا أنه لم يكن يوجد حتى ذلك الوقت نماذج أو فصل واضح بين الفلسفة والعلم بمعناه المستخدم اليوم.

ويوضح ألبرت ليفي في مقاله الهام عن « تاريخ الفلسفة الغربية » في دائرة المعارف البريطانية أن ترجمة المؤلفات الفلسفية والعلمية ذات الأصول اليونانية والعربية قد خلقت « انفجارا في المعرفة » في غرب أوروبا في تلك الفترة، ويضرب مثلا بابن سينا الذي يذكر أنه كان له « تأثير غير عادي » على مفكري العصر المدرسي (أواخر العصور الوسطى: القرن الثاني عشر إلى الرابع عشر الميلادي) خصوصا في توضيحه لأراء أرسطو الفلسفية وفي إضافاته في محيط علم النفس والمنطق والفلسفة الطبيعية (ما يعادل العلوم الطبيعية اليوم) حتى أن كتابه القانون في الطب قد ظل حجة في الموضوع حتى العصر الحديث ، . . . وبين المؤلف أن تلك الكتابات اليونانية والعربية قد كان لها تأثير مباشر على جامعة أكسفورد من خلال رئيسها روبرت جروستست Robert Grossteste (المتوفي عام ١٢٥٣م) الذي كان له . . « اهتمام عميق بالمنهج العلمي والملاحظة وإجراء التجارب » ، أما تلميذه روجر بيكون (المتوفي ١٢٩٢م) فقد ساعدت كتاباته على انتشار اصطلاح «العلوم التجريبية» (Levi, 1975:257-259) .

ولقد كان البرتوس ماجنوس (المتوفي ١٢٨٠م) من «أوائل من أدركوا القيمة الحقيقية للكتابات العلمية والفلسفية اليونانية والعربية التي ترجمت حديثا في تلك الفترة، حتى أنه قام بإدراج كل ما رآه ذا قيمة منها في كتاباته الموسوعية، كما تولي مهمة تعليم ذلك لمعاصريه» . . . أما تلميذه الأشهر القديس توماس الاكويني (المتوفي ١٢٧٤) فإنه قد شارك أستاذه في تقدير الفلاسفة القدماء خصوصا أرسطو وكذلك في تقدير المفكرين العرب واليهود الأقرب عهدا . . . ولكنه كان أكثر أصالة وإبداعا من أستاذه ، وكان « يرحب بالحقيقة حيثما وجدها ويستخدمها

لإثراء الفكر المسيحي ، فكان يرى أنه لا يمكن أن يكون هناك تناقض بين العقل والنقل لأن لهما جميعا نفس المصدر الإلهي، وبصفة عامة فإنه يمكن القول بأن «فلسفة العصور الوسطى قد استمرت توجهها دينيا... حيث كانت وسيلة لإلقاء الضوء على حقائق العقيدة وأسرارها» (Levi:257-259).

ولقد كان من نتائج بزوغ الاهتمام الكبير بفهم الطبيعة وإدراك أسرارها من جهة، وباستخدام النظر والملاحظة وإجراء التجارب بدلا من مجرد الاقتصاد على القياس الصوري الأرسطي من جهة أخرى ظهور ما سمي بعصر النهضة الأوروبية Renaissance (القرن ١٥-١٧م) الذي تميز بثورة علمية كبرى في مختلف ميادين العلم على أيدي أمثال ليوناردو دافنشي وكوبر نيكوس وجاليليو وكبلر وفيزاليوس وهارفي، كما تميز بثورة موازية في مناهج البحث العلمي والفلسفي على أيدي أمثال فرانسيس بيكون وديكارت، وقد ترتب على جهود هؤلاء التوصل إلى نظرة واقعية جديدة للعالم الذي نعيش فيه اختلفت عما كانت الكنيسة تؤمن به وتفسر به آيات الإنجيل، فبدأ صراع عنيف ومرير بين الكنيسة كمؤسسة ذات سطوة دينية وسياسية كبرى من جانب وبين العديدين من العلماء الذين توصلوا إلى نتائج مبنية على ملاحظاتهم الحسية وتجاربهم العلمية من جانب آخر،... وقد قامت الكنيسة في إطار ذلك الصراع بمعاينة أولئك العلماء بشدة وعنف بالغين. وقامت محاكم التفتيش بدورها المشؤوم في التنكيل بهم بالصورة التي تحفل الكتابات التاريخية بأخبارها، وإذا كان هذا التعنت والعنف البالغان اللذان أصابا رجال الفكر والعلم قد أجبرا بعض العلماء على السكوت فترة أو على إخفاء آرائهم تحسبا من أن يلقوا نفس المصير فترة أخرى، فإنه كان من المحتوم أن تنتصر الحقائق الواقعية الناصعة على التأكيدات الكنسية للمخالفة للواقع المحسوس مهما كانت سلطة من يروجون لها، ولقد كان الحصاد المرّ لهذا كله في النهاية أن الفكر في عصر النهضة قد اتسم بنزعة معادية للسلطة الدينية، كما اتسم برغبة جامحة في الخلاص بكل طريقة ممكنة من الخضوع للقيادة الفكرية والعلمية لتلك السلطة الدينية، ومن هنا فلم يكن هناك مفر من البحث عن مصدر آخر للحقيقة يكون بديلا عن السلطة

الدينية للكنيسة. وكلما كان هذا المصدر مؤديا إلي معارف معارضة أو مناوئة لتلك السلطة كلما كان ذلك أفضل ... ، ولم يكن هناك أفضل من التركيز على « الخبرة » الإنسانية واستخدام « الحواس » كأساس للمعرفة العلمية الحقة، لأن الحواس ليست حكرا على رجال الدين بل هي ملك لكل أحد واعتماد الحواس وحدها على هذا الوجه يحلر الناس ويعطيهم قيمتهم من جهة، كما يقلل من قيمة المصادر الإلهية والتفسيرات الدينية إلى أقصى حد ممكن من جهة أخرى.

يقول ألبرت ليفي (261): « أن » عصر النهضة قد أعلن التمرد على حكم الدين، ومن هنا كانت الثورة ضد الكنيسة، وضد السلطة، وضد الفكر المدرسي (المسيحي)، وضد أرسطو، وازدهر اهتمام مفاجيء بالمشكلات التي تدور حول الإنسان والطبيعة والمجتمع البشري ... ، كما يضيف رافيتز في هذا المعنى أن عصر النهضة ... « أصبح ينظر للطبيعة نظرة خالية من أي خصائص روحية أو بشرية ... بل نجح دراسته بتعقل وبطريقة غير شخصية Impersonal باستخدام الخبرة الحسية والعقل ولم ينته القرن السابع عشر إلا وكانت البيئة الثقافية في أوروبا - بما فيها العلم - قد اتخذت طريقها بقوة في اتجاه العلمانية الكاملة » (Ravetz:370-371).

ولقد كان للسير فرانسيس بيكون - الذي يعتبر أبا العلم الحديث - دور بارز في توجيه العلم في اتجاه الاقتصار على الخبرة الحسية، فلقطد أراد الرجل أن يضع برنامجا جديدا شاملا لتقدم المعرفة وإصلاح المنهج العلمي وذلك من خلال « اعتبار الحقائق التي يتم مشاهدتها بالحواس (Empirical) هي نقطة البداية لكل علم، مع الاعتماد على النظريات فقط في الحدود التي يمكن اشتقاقها من تلك الحقائق (Toulmin,1975:378) ومن هنا فقد أصبح ينظر لبيكون على أنه أيضا أبو الاتجاه « الحسي » Empiricism أي المتطرف في الإمبريقية وذلك بسبب إصراره الذي لا يلين على اعتبار الخبرة المستمدة من المشاهدة الحسية هي المصدر الصحيح « الوحيد » للمعرفة.

ويقابل بيكون على الطرف الآخر (الذي يقلل من شأن الحس) رينيه ديكارت

الذي يعتبر أباً للاتجاه العقلاني Rationalism ، والذي رأى أن العلوم الطبيعية ينبغي أن تؤسس على معيار اليقين المطلق Absolute Certainty وأن . . . « المعايير النهائية لصدق الأفكار وصحتها هي الوضوح والدقة وامتناع التناقض . . . وأن الفهم أرقى بشكل كبير من معطيات الحس . . . وأن العقل البشري فقط هو الذي يستطيع الحكم على العلم بالصدق » (Levi:265) .

ورغم أن أي مناقشة جادة للمنهج العلمي - كما يقول ليفي (263 :) تتضمن بالضرورة بُعداً حسياً إيميريقياً Empirical وبعداً رياضياً عقلانياً Rational وأنه ليس هناك ما يدعو للصراع بين هذين البعدين الرئيسيين ، إلا أن كلا منهما يمثل قطبا مغايراً ، يسهل التطرف في تقدير مكانته مع التقليل من أهمية القطب الآخر أو استبعاده (في الحالات الشديدة التطرف) ، . . . وكما سئرى فيما بعد فإن تاريخ العلم في العصور التالية يشهد بالمدى الذي وصل إليه الحسبون (الإيميريقيون) خصوصاً في تطرفهم في اتجاه عدم الاعتداد إلا بالخبرة والملاحظة الحسية كأساس لكل علم - بل ولكل معرفة!! ولكن الذي يهمنا أن نؤكد عليه الآن هو أن كلا من الاتجاهين كان يمثل محاولة مستميتة من جانب رجال العلم والفكر للتوصل إلى إيجاد - وإثبات مشروعية - طرق أخرى للوصول إلى معرفة صحيحة بخلاف «الوحي» الذي احتكر التحكم في فهمه وتفسيره رجال الكنيسة المسيحية وأرادوا فَرَضَهُ كَرْهًا على العلماء بصورته التي دونوها في كتبهم المقدسة وفي تفسيراتهم لتلك الكتب مدعين في موقفهم بالقوة القهرية للدولة وبالسيطرة الأدبية على عقول الدهماء دون سند من الواقع أو العقل، ويبدو أن رجال العلم الوليد قد وجدوا ضالتهم فيما نبغت فيه الحضارة الإسلامية من استخدام للملاحظة والتجريب والعقل والمنطق في الوصول إلى الحقيقة في الدراسات المتصلة بالعلوم الطبيعية، يشهد بذلك ما قاله رافيتز في مجال توضيحه «لطبيعة العلم الأوروبي» حيث يقول « يمكن تفسير الشخصية المميزة للعلم الأوروبي (يقصد بذلك العلم كما نعرفه اليوم) في ضوء الظروف التي عمل في نطاقها العلماء في هاتين المرحلتين المتعاقبتين (عصر النهضة - عصر التنوير) وفي ضوء المادة والأدوات التي ورثوها، والتي تشمل المبدأ الأساسي المتمثل في أن معرفة العالم الطبيعي إنما تكون من

خلال حجج يمكن البرهنة عليها Demonstrative Argument، وهو مبدأ تحقق أولاً في الحضارة اليونانية ثم التقطته الحضارة الإسلامية وحدها دون أي حضارة أخرى « (371): .

وإذا كان عصر النهضة قد أفلح في وضع حجر الأساس لمعرفة علمية لا تستند إلى سلطة رجال الدين المسيحي... مبنية على مشاهدات الحواس (في إطار النزعة الحسية الإمبريقية) وعلى عمل العقل (في إطار النزعة العقلانية) فإن عصر التنوير Enlightenment (القرن ١٨ الميلادي) قد أدخل العلم في مجال السياسة لأول مرة... وتمثلت رسالته في النضال ضد الكنيسة وعقائدها الجامدة، وضد الخرافات الشعبية، مع استخدام حقائق العلم وطرقه العقلانية كسلاح أساسي في هذا السبيل... وقد انضم للفلاسفة أفضل العقول في فرنسا وساعد على ذلك كراهيتهم للرقابة الغبية المفروضة على الفكر... وقد اعتبر هؤلاء أن مهمتهم هي استكمال جهود يكون في الارتقاء بالمعرفة العلمية ولكنهم قاموا بذلك بأسلوب ديكرات الذي يخضع كل شيء سواء كان اجتماعياً أو فلسفياً لنقد العقل... ولكن صفوف الحركة سرعان ما انشقت إلى فرق... ومع ذلك فقد كانت نقطة الاتفاق فيما بينها هي أن عدوهم الأول هو الكنيسة « (Ravelz: 372).

وعلى أي حال فإن الصراع في أوساط العلماء ظل محتدماً بين الحسين الإمبريقيين من جانب والعقلانيين من جانب آخر، وكان الإمبريقيون دائماً أكثر ميلاً للتطرف في الاعتماد على معطيات الحس والثقة بها، وأكثر قدرة على اجتذاب الانتصار، فوجدنا دافيد هيوم يتابع جون لوك في نظريته «النفسية» للمعرفة حيث قرر أن «الأصل في المعرفة هو الانطباع الحسية»، ولكنه تجاوز ذلك إلى القول بأن العلاقات التي يصل إليها العقل «مثل علاقات التشابه والتقارب والسببية... ليست ذات صدق ذاتي داخلي ولكنها مجرد نتيجة لعادات عقلية لانستطيع تفسيرها» (!) وقد رتب على ذلك أن مبدأ العلية الذي تستند إليه كل معرفة لا يشير إلى علاقات ضرورية بين الأشياء، وإنما هو ببساطة أمر يعرض للعقل بسبب الترابط الدائم بين الأشياء في عقول الناس، وفوق ذلك فإن العقل نفسه هو أبعد شيء عن أن يكون قوة مستقلة، فهو عبارة عن «ربطة من المدركات»

A Bundle of Perceptions دون وحدة أو ترابط، ومن هنا فإن هيوم يكون قد أنكر من جهة وجود نظام في الطبيعة (وإنما مجرد انطباعات حسية مسترفة) كما أنكر وجود ذات مدركة ذات وحدة أو تماسك من جهة أخرى (Levi:267) .

وقد حاول عما نويل كانط التوفيق بين الاتجاهين الحسي والعقلاني من خلال فلسفته النقدية التي تقرر أن المدركات الحسية وحدها لا يمكن أن توصلنا إلي معرفة بالظواهر الطبيعية الخارجية عنا (على الوجه الذي يظنه أصحاب الاتجاه الحسي)، كما أن تلك الظواهر ليست واضحة بذاتها Self-evident أمام عقولنا (على الوجه الذي ينادي به أصحاب الاتجاه العقلاني)، ولكن المعرفة بالعالم الطبيعي من حولنا تكون ممكنة عندما . . . «يصل العالم إلى نسق عقلي متماسك من التفسيرات التي تطابق الواقع الإمبريقي»، أي أن كانط يرى أن الإنسان يفرض بناء عقليا على معرفته من خلال المفاهيم والفئات التي يأتي بها من عنده لتشكيل خبرته الحسية وتفسيرها، . . . «ولقد أثبت هذا التفكير الكانطي خصوصية متناهية، لأنه ساعد على تحليل عملية بناء النظرية، واستمر تأثيره إلى ما يزيد على مائة عام بل وإلى اليوم من بعض النواحي» (Toulmin:379) .

ويرى البعض أن القرن التاسع عشر الميلادي يعتبر العصر الذهبي للعلم، ذلك أن تطبيقاته العملية في مجالات الصناعة والطب كانت قد ظهرت آثارها بشكل كبير، مما رفع مكانة العلماء ودعم موقفهم ضد جمود رجال الدين المسيحي، واستمر في ذلك القرن استخدام الحقائق العلمية ومنهج البحث العلمي في الصراع ضد الوصاية الفكرية للكنيسة، . . . «ذلك أن ذكرى محاكمة جاليليو كانت لا تزال حية في الأوساط العلمية، كما راد الجدل الدائر حول الدارونية في إنجلترا من قوة دفع هذا الصراع الأيديولوجي للدرجة أن معتنقي المسيحية من البرالين كانوا يناصرون الملاحدة ضد المعتزمين بالدين المسيحي» (Ravetz:374)، ولكن هذا القرن قد شهد تطورات هامة فيما يتصل بالدراسات الاجتماعية ظلت آثارها معنا حتى الوقت الحاضر على الوجه الذي نبينه الآن.

لقد انصبت دراستنا لتاريخ العلم والمنهج العلمي حتى الآن بصفة أساسية علي

العلم الطبيعي ، وبدرجة أقل على دراسة الإنسان وفهم سلوكه الفردي أو الاجتماعي، ولقد نادى الفيلسوف الفرنسي أوجيست كونت في منتصف القرن التاسع عشر الميلادي بتطبيق نفس قواعد المنهج العلمي المستخدم في العلوم الطبيعية في دراسة الظواهر الاجتماعية، وانطلق في ذلك من نزعة إيمبيريقية (حسية) متطرفة سار فيها على نهج سيكون ولوك وهيوم مباشرة بما سماه بالفلسفة الوضعية Positivism التي وصفها البعض بأنها «فلسفة للعلم بلغت من ضيق النطاق حدا أنكرت معه أي صدق لأي نوع كان من المعرفة لم يتم التوصل إليه بالمناهج العلمية المقبولة» (Levi:275)، ويعرف تيودورسون وتيودورسون الوضعية (306): بقولهما «أنها موقف فلسفي يؤمن بأنه لا يمكن الوصول إلى المعرفة إلا من خلال الخبرة الحسية، ويرفض التفكير فيما وراء الطبيعة والبصيرة الحدسية والتحليل المنطقي المجرد باعتبارها تخرج عن نطاق المعرفة الحقة. وينظر إلى مناهج العلوم الطبيعية على أنها الوسيلة الدقيقة الوحيدة للحصول على المعرفة ، ومن هنا فإن العلوم الاجتماعية ينبغي أن تقتصر على استخدام تلك المناهج وأن تتخذ العلوم الطبيعية كنموذج تحذيه».

والحق أن كونت يعتبر أول من أوضح معالم هذه الأيديولوجية الفلسفية التي اتخذت أبعاد حركة علمية بعيدة الأثر ، انبثق عنها في مراحل تالية ما يعرف باتجاه الوضعية المنطقية Logical Positivism والإيمبيريقية المنطقية Logical Empiricism .

وبصفة عامة فإن فكرة «الوضعية» التي استند إليها العلم الحديث تقوم إجمالاً على التأكيدات الآتية (Feigl,1975:877):

- ١ - أن كل معرفة تتصل بالحقائق الواقعية لابد أن تبني على شواهد إيجابية الوجود Positive مستمدة من واقع الخبرة .
- ٢ - فيما وراء مجال الحقائق الإيجابية يوجد مجال المنطق البحث والرياضيات

البحث ، والذي كان هيوم يقول منطلقاً من إمبيريقته المتطرفة أنها تهتم بالعلاقات بين الافكار والتي اعتبرت فيما بعد من قبيل العلوم الصورية For-mal Sciences (أي تلك العلوم التي تبحث في صور الفكر وليس في المحتوي المادى المتعين للأشياء).

٣ - أما على الجانب السلبي Negative فترى الوضعية إنكار ما وراء الطبيعة وكل مالا يمكن حسمه بالدليل الواقعي مثل المعارف المتعالية أو المتجاوزة أي التي تتجاوز نطاق الحس transcendent.

وفي ضوء ذلك أصرت النظرية الوضعية على أن « العلوم الاجتماعية » ينبغي لكي تستحق اسم «علوم» أن تسير في نفس الخطوط التي تسير عليها العلوم الطبيعية كما سبق أن أوضحنا .

وقد أعلن كونت بناء على تحليلاته التاريخية ما سماه بقانون الحالات الثلاث التي زعم أن تطور الفكر البشري يمر بها ، والتي تتوازى في نظره مع المراحل التي يمر بها الإنسان الفرد من الطفولة إلى النضج، تبدأ أولاها بالمرحلة الدينية التي تفسر الظواهر فيها بإرجاعها إلى قوى قدسية، وهي عنده تمثل مرحلة الطفولة في الفكر البشري(١) أما المرحلة الثانية فهي المرحلة الميتافيزيقية التي لا تخرج عن كونها دينية ولكن بنظرة غير - شخصية . . . تفسر فيها الظواهر بقوى حيوية أو غيبية لا تقدم تفسيرات أصيلة في رأيه(كالحقيقة المطلقة والأسباب الأولى والبدايات المطلقة)، أما المرحلة الثالثة فهي المرحلة الوضعية أو العلمية التي لا تهتم إلا بالحقائق الإيجابية من حيث وجودها في الواقع المحسوس .

ومن هذا نرى مع فيجل أن . . . « الوضعية من حيث موقفها الايديولوجي الاساسي إنما هي علمانية قاصرة على هذه الحياة الدنيا ومعادية للدين والبحث فيماوراء الوجود، وأن أهم شروط الوضعية إنما هو الالتزام الصارم بشهادة الملاحظة والخبرة» . . . كما يضيف ليفي (270): ، إلى ذلك أن الأثر الدائم الذي تركه كونت يتمثل في أنه قد أنشأ توجها مضادا للدين ولما وراء الوجود في فلسفة

العلوم استمر معنا حتى العصر الحاضر، ولعل مما يجدر ذكره هنا أن أوجيست كونت قد أسس «ديانة» جديدة لم تعمّر طويلاً، لم تكن العبادة فيها موجهة إلى الإله الذي يتعبده الموحّدون، وإنما موضوع العبادة فيها هو «الإنسان»!

وقد شهدت بدايات القرن العشرين ظهور ما يسمى بالوضعية المنطقية Logical positivism التي بنيت على التوجهات الإمبيريقية المتطرفة لهيوم والتوجهات الوضعية التي وجدناها عند كونت إضافة إلى فلسفة العلم عند إيرنست ماك، ويعرّف القاموس الحديث لعلم الاجتماع (Theodorson & Theodorson:307) الوضعية المنطقية على أنها... «موقف فلسفي تطور عن الوضعية، يؤمن بأن الحق في أي عبارة يثبت بالتحقق من صدقه من خلال الخبرة الحسية، وأن أي عبارة لا يمكن التحقق من صدقها بالرجوع إلى الخبرة الحسية كالعبارات الدينية أو المتصلة بما وراء الطبيعة فإنها لا معنى لها Meaningless...»، وإذا كانت هناك حاجة إلى التحليل المنطقي لتوضيح المعاني التي تم التحقق من صدقها أو تم رفضها باستخدام الخبرة الحسية، إلا أن مثل تلك التحليلات المنطقية ينبغي أن تبقى وثيقة الصلة بالملاحظات الإمبيريقية، (ومن هنا) فإن بناء النظريات ينبغي أن يقلل منه إلى أدنى حد ممكن «عند أصحاب هذا التوجه».

ومن هنا فإن الوضعية المنطقية تقوم على الأفكار الأساسية الآتية: (Feigl:8789)
(Levi: 273):

- ١ - أن المهمة الأصلية للفلسفة هي توضيح معاني المفاهيم والتأكيدات الأساسية للعلم، وليس محاولة الإجابة عن الأسئلة التي لا إجابة لها (لما يتصل مثلاً بطبيعة الحقيقة المطلقة أو غيرها من الأسئلة الوجودية الكبرى).
- ٢ - جميع العبارات المتصلة بالقيم الأخلاقية أو الجمالية أو الدينية لا يمكن التحقق منها علمياً، وبذلك تعتبر كلاماً فارغاً (أي لا تحمل أي معنى يرتد للحقيقة على وجه الإطلاق).
- ٣- معنى كلمة «منطقية» في اصطلاح الوضعية المنطقية يقصد به التأكيد على الطبيعة

الخاصة للحقائق الرياضية والمنطقية التي تعتبر صحيحة بحكم صحة نفس المسلمات والتعريفات التي تقوم عليها.

وأخيراً فإن الثلث الثاني من القرن العشرين قد شهد تحولاً نحو استخدام اصطلاح الإمبيريقية المنطقية Logical Empiricism بدلاً من «الوضعية» وذلك لأن هذا المفهوم الأخير قد أصبح مرتبطاً بشدة بتفكير أوجيست كونت، وأيضاً بآراء إيرنست ماك الذي بالغ بشدة في التأكيد على الحقائق الإيجابية للملاحظة حتى أنه اتخذ اتجاهها معادياً لفرض وجود «الذرة» في علم الطبيعة، على أساس أنه لم يكن من الممكن مشاهدتها بالحواس في ذلك الوقت، ومع ذلك فإن الفكر الجديد قد احتفظ من الوضعية بإصرارها على ضرورة اختبار الفروض والنظريات في الواقع الإمبيريقى ومن هنا صارت التسمية «بالإمبيريقية»، في نفس الوقت الذي استخدمت فيه تسمية «المنطقية» للدلالة على مكانة المنطق والرياضيات التي يتوقف صدق قضايها على صحة المسلمات والتعريفات كما ذكرنا من قبل.

ويلاحظ أن الإمبيريقية المنطقية تمثل النموذج «السائد» اليوم في فلسفة العلوم (Tudor:3) بصفة عامة، وهي لذلك تستحق وقفة خاصة لبيان طبيعتها، وقد أوضح ليفي (273 - 272): الأفكار الأساسية للإمبيريقية المنطقية كما يلي:

- ١ - كل كلام « ذي معنى » يتكون إما من:
أ - عبارات « صورية » منطقية أو رياضية.
ب - قضايا تشير إلى حقائق علمية « واقعية ».
- ٢ - أي قضايا تزعم أنها تشير إلى حقائق يكون لها معنى فقط إذا كان في الإمكان بيان الطريقة التي يمكن بها التحقق منها بالرجوع إلى الواقع المحسوس.
- ٣ - أي قضايا تتصل بما وراء الوجود ولا تقع في نطاق الفئتين المذكورتين أعلاه لا معنى لها.

٤ - جميع العبارات المتصلة بالقيم الأخلاقية أو الجمالية أو الدينية لا يمكن التحقق منها علميا وهي بهذا لا معنى لها.

هذا هو النموذج السائد في فلسفة العلم اليوم، وتلك هي الظروف التي وصل إلينا من خلالها، ولقد قصدنا بهذا العرض التاريخي المفصل لتطور فكرة « العلم » في الحضارة الغربية في سياقها الواقعي أن نضع أساسا يمكن في ضوءه القيام بمناقشة متأنية تعزل ما هو أصيل عما هو عارض فيما يتصل بالعلم والمنهج العلمي، بما يمكننا من اتخاذ الموقف الصحيح من كل منهما.

المبحث الثالث: أثر التاريخ والبيئة والثقافة

في تشكيل المنهج العلمي الحديث

لا يمكن لأي منصف أن يزعم أن كل نشاط فكري أو علمي لا يخرج عن كونه مجرد انعكاس خالص للظروف التاريخية والبيئية والثقافية التي أحاطت بظهور ذلك النشاط وتطوره (وإن كان هناك من العلماء من يرون هذا بالفعل)، وقضايا المنهج باعتبار طبيعتها « العامة » في خدمة كل العلوم أولى من غيرها بأن تسجاف مع الخضوع للملابسات الوقتية أو الظروف التاريخية العارضة الضاغطة، فالمنهج عادة ما يكون بمثابة المحور الذي تدور حوله العلوم المختلفة. . . وعليه يعتمد الباحثون والعلماء في الوصول إلي نتائجهم، وهم لهذا يتوقفون بقوة عند أي تغيير أو حتى محاولة لتغيير أي من المسلمات الأساسية للمنهج، ومن هنا فإن المتوقع دائما أنه من خلال عمليات التصحيح - الذاتي التي يتميز بها العلم أن يظل المنهج (نسييا) بمنأى عن التأثير الشديد والتيارات التي تتجاذب ما ينتج من تطبيقه من نماذج ونظريات علمية - تلك التيارات التي قد تكون شديدة أو حتى عاصفة في بعض الأحيان.

ولو تأملنا التطورات التي مر بها المنهج العلمي في البحث حتى وصل إلينا في صورته الراهنة (على الوجه الذي عرضناه في المبحث السابق) فلننا لن نملك إلا الإعجاب بالجهود التي بذلها العلماء والباحثون في كثير من الأحيان «للخلاص من تأثير» الضغوط الفكرية التي مارستها الكنيسة عليهم، متحملين ما يلحقهم في سبيل ذلك من قهر وعنف (يصل أحيانا إلى حد تقييد الحرية بالسجن، أو تجريم نشر المؤلفات، ويصل أحيانا للتهديد بالموت أو لتنفيذ ذلك التهديد) تمسكا بما وجدوا أنه الحق من خلال مشاهداتهم الواقعية التي لا يمكن لعاقل أن يشكك فيها - اللهم إلا أن يكون ذا مصلحة أو صاحب هوى، وقد تمخض من مجادلة هؤلاء

العلماء الافذاذ ومثابرتهم ومقاومتهم لتأثيرات البيئة وضع قواعد المنهج العلمي الأوروبي ، الحديث الذي كان الأساس الذي بنى عليه صرح العلوم الطبيعية الحديثة ، والذي جعل في الإمكان تحقيق التقدم التكنولوجي الذي يجني ثماره الناس اليوم (في جوانبها الخيرة) .

ولكن هل سلّم هؤلاء العلماء الافذاذ حقاً من تأثير الضغوط الثقافية والبيئية التي جاهدوا لمغالبتها ونجحوا في النهاية في الانعتاق من ريقتها بالكلية؟ ... وهل يمكننا القول بأمانة أن المنهج العلمي الأوروبي الحديث بصورته السائدة اليوم هو حقاً مجرد نتاج لسعي متجرد للبحث عن الحقيقة ولا شيء غير الحقيقة؟ إن الكتابات الأكاديمية والمراجع الجامعية حول المنهج العلمي تصوره لنا كما لو كان شيئاً ذا صدق - ذاتي لا يمكن تصوره على غير ذلك الوجه الذي يبدو به، ... يصدق في كل مكان وزمان .. كما لو كان قد نشأ في فراغ أثري خال من أي مؤثرات أو تشويش - فهل نستطيع أن نسلّم بهذا المنطق ونحن نتأمل التطورات التي مر بها المنهج العلمي في إطارها التاريخي والثقافي الذي عرضنا له في الصفحات السابقة؟ ...

وفي الحقيقة فإن إعجابنا بما حققه المنهج العلمي للبحث من إنجازات رائعة في العلوم الطبيعية، واحترامنا لإسهامات أولئك العلماء الافذاذ الذين جاهدوا حتى توصلوا لتوصيف أبعاد هذا المنهج وإقامة أركانه ، لا ينبغي أن يلفتنا عن الجانب الآخر للصورة - كما أوضحنا في الصفحات السابقة - والذي يتمثل في أن أولئك العلماء في غمرة غيرتهم في طلب الحقيقة وفي إطار حماسهم لمقاومة المؤثرات قد تجاوزوا الحقيقة ووقعوا تحت تأثير المؤثرات... ولكن من وجه آخر!

فلقد أدى التخاصم والعداء الشديد بين رجال العلم ورجال الكنيسة في الظروف التاريخية التي سبق عرضها إلى استبعاد الوحي كمصدر للحقيقة استبعاداً

كلية، اكتفاء بالرجوع إلى الواقع « المحسوس » كمصدر وحيد للمعرفة « العلمية » مما أدى إلى فصام بين طريقين للمعرفة كان يمكن لو توحدوا (في إطار ديني مختلف كما في حالة الإسلام) أن يؤدي توحدهما ذلك إلى الخروج من الطريق المسدود الذي تجرد العلوم الاجتماعية نفسها أمامه اليوم - تلك العلوم التي تتعامل مع ظواهر هي في بعض جوانبها غير إمبيريقية بالإضافة إلى جوانبها الإمبيريقية التي اختص العلم الحديث نفسه بالعمل في محيطها . . . ولكن أني لأولئك العلماء القبول بوحدة الحقيقة (بمعنى الجمع بين الوحي والملاحظات الواقعية) إذا كان ما يأتيهم باسم الوحي - في تلك الظروف التاريخية - لا يمكن بأي حال التوفيق بينه وبين الملاحظات الواقعية المحققة، وإذا كانوا يُقهرون للتسليم بما يرى رجال الكنيسة أنه الوحي الذي لا محيص لهم عن الالتزام به إن أرادوا أن يظلوا في ساحة المؤمنين بالمسيح وأن يحققوا لأرواحهم الخلاص الأبدي، وأنني لهؤلاء العلماء أن يتصوروا وجود بدائل أخرى من « الوحي » الصحيح الذي أنزل في أمم أخرى وللخلق كافة، تصحيحاً للتحريف الذي عانوا هم من آثاره، حتى نتوقع منهم أن يتجهوا يبحثهم إليها؟.

إننا في ضوء تلك الظروف نستطيع أن نتفهم السبب الذي من أجله اندفع أولئك العلماء اندفاعاً عظيماً في اتجاه اعتماد الملاحظات الحسية الإمبيريقية والبعد عن كل ما يمت إلى الوحي بصلة، ولا يستطيع منصف أن يلومهم على عدم قدرتهم على تجاوز حدود الزمان والمكان لاستشراف ظروف أخرى يمكن فيها (بسهولة شديدة) تحقيق التكامل والتناغم بين معطيات الوحي ومعطيات الحواس كتلك التي توفرها العقيدة الإسلامية، خصوصاً وأن أولئك العلماء كانوا مهتمين فقط بما لدى المسلمين في عصور ازدهارهم من علوم وتكنولوجيا متقدمة (يمكن التحقق من صدقها إمبيريقياً) أكثر من اهتمامهم بما لدى المسلمين من عقيدة وشريعة، ويبدو هذا أمامنا بوضوح إذا تذكرنا أن المفكرين والفلاسفة الأوائل الذين نقلوا العلوم

الإسلامية إلى الغرب كانوا هم أنفسهم من رجال الدين المسيحي الذين كانوا يحسون بخطورة العقيدة الإسلامية علي معتقداتهم كما عبروا هم أنفسهم عن ذلك (راجع المقالات المتصلة بتاريخ العلم التي سبقت الإشارة إليها).

ولكن التماسنا العذر لأولئك العلماء لا يعني نفرا آخر منهم تجاوزوا كل الحدود من حيث المغالاة في تلك النزعة الإمبريقية بما لا يعتبر خدمة للعلم بقدر ما يعبر عن شخصية العالم نفسه أو عن مصلحته الضيقة، حتى أدى ذلك بهم إلى التوقف عما لا يستحق التوقف فيه، وأوضح مثال لذلك موقف إيرنست ماك عالم الطبيعة النمساوي وويلهم أشتوالد مؤسس علم الكيمياء العضوية ومن شايعهم عن توقفوا عن القبول « بفكرة » وجود الذرة في الواقع بناء على نظرتهم الوضعية المتطرفة في إمبريقيتها، حيث يرى ماك مثلاً أن « كل معرفة حقيقية إنما تتكون فقط من تنظيم وتدقيق لما تقدمه . . الخبرة المباشرة من بيانات » . . . ولما كان لا يمكن رؤية الذرة بالعين المجردة أو المناظير المكبرة (في ذلك الوقت) فقد اعتبر الوضعيون فرض وجود الذرة مجرد « خيال مريح » على أحسن تقدير أو فرضاً غير شرعي على أسوأ تقدير .

وتمثل هذه الفصيلة من الوضعيين الذين رفضوا التسليم بوجود الذرة في الطبيعة أحد الأشكال المتطرفة لتخوف الوضعية من أي شيء لا يمكن ملاحظته، فالحجر عندهم مثلاً ليس إلا مجموعة من الصفات التي تنطبق على الحواس كصفات الصلابة واللون والكتلة، وهم يرفضون فكرة وجود مادة أو شيء يكمن وراء تلك الصفات الحسية، فإذا سألتهم عما يتبقى من ذلك الشيء الذي نلاحظه (الحجر) إذا تصورنا أننا جردناه من تلك الصفات المدركة بالحواس فإن إجابتهم أنه لا يتبقى هناك شيء (Feigl:878).

وفي مقابل أصحاب النزعة الإمبريقية المتطرفة Empiricists وجدنا فريقاً آخر من العلماء تطرفوا في الاتجاه العقلاني Rationalists « ينكرون أن تبدي الحقائق

الإمبريقية الخام بذاتها وفي ذاتها أي علاقات يمكن فهمها ، أو تحكمها أي قوانين ضرورية . . . فالخبرة العادية التي يحصل عليها العالم من ملاحظة الظواهر الطبيعية تظل عبارة عن تجمع غير منظم ، أو سيال غير مستقر ، إلى أن يستطيع العالم أن يكشف إطارا عقليا أو مبدأ يربط به بين هذه الحقائق المفككة وبين إطار كلي أقرب للفهم (Toulmin:383).

وفي ضوء ما تقدم يتبين لنا بوضوح أن المنهج العلمي الحديث إنما هو نتاج عقول بشرية سعت للوصول إلى الحقيقة في حدود ظروف الزمان والمكان، وفي حدود قدرة البشر (أو عدم قدرتهم) علي التحرر من ضعفهم الإنساني ، ومن تأثيرات علاقاتهم الاجتماعية والمهنية ، وتأثير زملائهم في المجتمع العلمي، ومن هنا يتضح لنا بجلاء خطأ التصور بأن هذا المنهج العلمي الأوروي الحديث هو خاتمة المطاف في تحديد طرق السعي للوصول إلى الحقيقة أو حتى الظن بأن هذا المنهج بصورته الحالية هو « أفضل الممكن ».

ولعل هذا هو الموقف الذي انتهى إليه جيروم رافيتز (393:) بعد تحليل دقيق لتاريخ العلم إذ يقول « لقد أصبح المؤرخون يرون أن العلم الأوروي الحديث إنما هو جزء لا يتجزأ من الحضارة (الغربية) ، وأن نقائصه مثل فضائله إنما هي مستمدة من جوانب (الحياة) الأوروبية التي تضرب بجذورها في طريقة الحياة الغربية، فالارتباط وثيق بين بقاء العلم وبقاء الحضارة (التي تحتضنه)» . . . ثم يضيف موضحا أنه « ليس لدينا ضمان في أن تستطيع الحضارة الغربية تحقيق التوافق مع الطبيعة بالشكل الذي يلزم لبقائها، وأن هذا الأمر يتوقف جزئيا على خصائص العلم الطبيعي كما تبلور في الحضارة الأوروبية على مدى القرون ».

ويؤكد هذا المعنى الفكر الشهير جوهان جالتونج في كتابه عن المنهجية والأيدولوجيا (Galtung,1977:13) إذ يقول أن العلاقة بين بناء العلم والبناء الاجتماعي علاقة تبلغ من القوة للدرجة أن الحديث عن المنهج العلمي دون إشارة إلى البناء الاجتماعي الذي يستخدم في إطاره يعتبر تفضيلا، لأنه يؤدي إلى ادعاءات

بأن هذا المنهج عالمي ومطلق **pretenses of Universalism and absolutism** إخفاء حقيقة أن أي منتج علمي صادق إنما يمثل في الوقت ذاته وإلى حد كبير تصديقا وتدعيما للبناء الاجتماعي الذي تم إنجازه في إطاره، ويصل ويتكبن وجو تشوك(Witkin&Gottschalk,1988:213) إلى قاعدة مشابهة عند الحديث عما ينبغي مراعاته عند تقويم النظريات العلمية أو النظر في أهداف العلم فيقولون أنه « بنفس الطريقة التي نحمد بها أن النظريات قد تعكس القيم المتمركزة حول الثقافة المحلية لمن وضعوها... فإن التصورات المتعلقة بأهداف العلم أيضا تعكس المعتقدات الثقافية كما تعكس معايير غير إستمولوجية ».

ويعتقد د. فؤاد أبو حطب(١٩٨٩: ٣٣-٣٤) الاتجاه الذي يتصور أن العلم سواء أكان علما طبيعيا أو اجتماعيا أو إنسانيا ذو طبيعة محايدة ثقافيا بقوله إن هذا الاتجاه « يتجاهل ما في العلم من تحيز ثقافي لا يتفق مع الصورة التي تقدمها الدراسات والعلوم التي أجراها علماء النفس في الغرب أنفسهم حول مسيرة هذا العلم » ويستشهد بكتابات جلجن وجلجن عام ١٩٨٧ التي بينت أهمية... «التنبيه إلى الطابع الثقافي ثم الإيديولوجي للعلم وبخاصة العلوم ذات الطبيعة الاجتماعية والإنسانية»، ويقرر بعد ذلك أن الوعي بهذه الخاصية الثقافية الإيديولوجية للمعلم عامة قد ظهر خفيا في معظم ما يكتبه فلاسفة ومؤرخو العلم المعاصرون كما ظهر الوعي بها صريحا في علم النفس مع التوجه الأوروبي نحو الوحدة في إطار حديثهم عن علم النفس الأوروبي، كما أشار إلى توجه اليابانيين نحو التأصيل الياباني لعلم النفس مع ظهور اليابان كقوة عظمى.

وبناء على هذه الأدلة الدامغة التي تثبت التأثير الشديد للعلم والمنهج العلمي بالبيئة الثقافية التي يمارس فيها بل وبالظروف التاريخية التي نبت فيها فإنه لا يسع الباحث النصف إلا أن يكون تناوله لهذه القضية منطلقا من أفق واسع يأخذ في اعتباره حقيقة أن نظرة المجتمع للإنسان، ولكانه في هذا الوجود، والطريقة التي يختارها المجتمع لحياته وحضارته، إنما تضع الإطار العام الذي يتحرك فيه العلم والعلماء مثل غيرهم من الناس، وأن التركيز الضيق على الإجراءات المنهجية وما توحي به من عمومية وعالمية وصدق يعتبر إلى حد كبير من قبيل النظرة

الميكروسكوبية القصيرة المدى التي تَقْصُرُ عن إدراك الصورة في كليتها، فإذا عرفنا أن العلم الاجتماعي مثلاً يواجه أزمة أو محنة في ثقافة ما (كما هو حادث في الثقافة الغربية اليوم) فإن هذا لا يعني أن الحال ينبغي أن يكون كذلك في كل الثقافات الأخرى ، . . . وإذا كان « العلماء » في تلك الثقافة عاجزين عن « النظر من خارج » الأطر الثقافية لمجتمعاتهم إلى العلم والمنهج العلمي لتمحيصها ، واكتشاف ما إذا كانت مسلماتها القيمية مسئولة عن وجود تلك الأزمة، فليس الحال كذلك بالنسبة للباحثين من « خارج » تلك الحضارة ممن انتقلت إليهم النماذج الغربية الحديثة عن طريق التقليد، وإذا كان الفريق الأول قد يُعذر لصعوبة المهمة أمامه (أو حتى استحالتها) فإن الفريق الآخر لا يمكن أن يعذر على إصراره على التقليد وتمسكه بما هو عقيم مجذب مع أن مفتاح الحل قد يكون تحت أقدامه، وسنرى بعد قليل أن تطبيق المنهج «العلمي» بصورته التقليدية في دراسة الظواهر الاجتماعية قد فشل فشلاً ذريعاً في تحقيق فهم وتفسير السلوك الإنساني والعلاقات الاجتماعية حتى في محيط الحضارة الغربية ، مما يجعلنا نقول دون مبالغة أن ضرر استخدام هذا المنهج بصورته التقليدية في دراسة الظواهر الاجتماعية قد يكون أكثر من نفعه، وأن الأمل في تحقيق أي فاعلية في فهم الإنسان والمجتمع قد يتوقف على الخروج من إطار نموذج العلم الطبيعي التقليدي ، وتخليصه من القيود التي كبلته بها الاتجاهات الوضعية والإمبريقية .

الفصل الرابع

الأزمة المنهجية فى العلوم الاجتماعية مظاهرها وأسبابها

الفصل الرابع

الأزمة المنهجية في العلوم الاجتماعية: مظاهرها وأسبابها

المبحث الأول : مظاهر الأزمة

إذا كانت الوظائف الأساسية « للعلوم » هي الفهم والتفسير والتنبؤ بالظواهر، وإذا كانت الوظائف الأساسية « للمهن » هي التحكم في مسار تلك الظواهر والتدخل لإحداث تغييرات مرغوبة فيها، فإن لنا أن نتساءل عن المدى الذي وصلت إليه نظريات العلوم الاجتماعية ونظريات الممارسة في مهن المساعدة الإنسانية فيما يتعلق بكل من هذين النوعين من الوظائف: فهم وتفسير الظواهر الاجتماعية والتنبؤ بها من جانب، والتدخل المهني لإحداث تغييرات وإصلاحات مرغوبة فيها من جانب آخر، . . . وفي الحقيقة أن أي مراجعة أو تقويم جاد للمستوى الذي وصلت إليه نظريات العلوم الاجتماعية التي يفترض أنها بمثابة الوعاء الذي يحوي الحصيللة النهائية للنتائج التي توصلت إليها تلك العلوم - في محاولاتها لفهم وتفسير الظواهر الاجتماعية تكشف لنا عن ضعف واضطراب النظريات « العلمية » في المجال الاجتماعي، كما تكشف لنا عن تضاربها الشديد تضارباً يصل في بعض الأحيان إلى حد التسفيه الكامل من جانب أنصار بعض النظريات لكل ما جاء به أصحاب النظريات المنافسة (كما يفعل أصحاب المدرسة السلوكية في علم النفس عادة عند تقويمهم لنظرية التحليل النفسي مثلاً) . . . وأي مراجعة للكتابات التي تعرضت لتقويم حالة النظرية في العلوم الاجتماعية عموماً تكشف عن مثل ذلك التناقض والتضارب والعجز عن التفسير.

يلخص كيث ديكسون مثلاً حالة النظرية في علم الاجتماع بقوله (Dixon, 1973: 26): « إن أي معرفة بالكتابات التي تدور حول نظريات علم الاجتماع عموماً تكشف بوضوح أن بناء النظرية في علم الاجتماع - إذا حكمنا عليه بالمعايير المأخوذ بها في العلوم الطبيعية يفترض لوجود أي منطق متماسك، فهناك اختلافات كثيرة ليس فقط حول مناهج البحث الاجتماعي وإنما حول طبيعة علم الاجتماع ذاته. . . إن بإمكاننا أن نثبت أن علم الاجتماع رغم مضي مائة عام على

تحقيقه لدرجة نسبية من الاحترام الاكاديمي لا زال . . لم يتوصل بعد إلى توجه موحد مقبول للممارسة المهنية، وكتيجة لذلك فإننا نجد أمامنا كثرة كاثرة من «النظريات» المتنافسة . . ، حيث لم يتم تحقيق السيادة لأي إطار بعينه . . . ولم يعد من الممكن أن نعزو هذه الحالة إلى الزعم بأن علم الاجتماع لا زال في « طفولته » . . ففرض حداثة العهد(الطفولة) لا يفسر لنا شيئا وإنما هو يشير إلى « الحالة » التي عليها علم الاجتماع».

فإذا انتقلنا إلى علم النفس فإننا نجد أنه يعاني أيضا من تعدد منطلقاته النظرية وتناقضها على خط مستقيم في بعض الأحيان، كما عبر عن ذلك بوضوح آيزينك وراثشمان إذ يقرران في مقدمة أحد مؤلفاتهما أن علم النفس كما يراه السلوكيون إنما هو فرع تجريبي من فروع العلوم الطبيعية، وأنهما كسلوكيين يسيران «في الاتجاه العكسي تماما Exactly Opposite» لاتجاه مدرسة التحليل النفسي(Eysinck & Rachman,1967:Xi-Xii). ويشير (Howard,1982:259) جورج هوارد في مقال هام نشر بمجلة علم النفس الأمريكية في عام ١٩٨٥ إلى أن بحوث ونظريات علم النفس كانت محل تساؤل شديد على مدى العشرين عاما الماضية، وينقل عن كوش قوله أن علم النفس قد بنى منهجه العلمي على فلسفة للعلم كانت قد تقادم بها العهد وأصبحت مهجورة حتى عند ذلك الوقت(عام ١٩٦٤). ويعقب هوارد مؤيدا ذلك بقوله أنه إذا كان واطسن مؤسس المدرسة السلوكية قد كتب يقول بأن « علم النفس فرع تجريبي موضوعي خالص من فروع العلوم الطبيعية لا يحتاج إلى دراسة الوعي(الشعور) إلا كما يحتاج علم الكيمياء أو الطبيعة إلى ذلك» فإن الزمن قد أثبت أن الوعي أو الشعور ليس على الإطلاق بالامر الذي لا يهم علم الطبيعة الحديث، وينقل عن أحد علماء الطبيعة المعاصرين قوله « إن من المستحيل صياغة قوانين نظرية الكم Quantum Theory بطريقة كاملة الاتساق دون إشارة إلى الوعي» ، . . . حيث قد ثبت علميا أنه لا يمكن فهم الظواهر الطبيعية المتناهية الصغر دون إدخال « موقع الباحث الذي يقوم بالملاحظة» ومكانه من الظواهر التي يشاهدها ضمن معطيات قوانين نظرية الكم.

فإذا انتقلنا إلى مهن المساعدات الإنسانية The Helping Professions التي تستند في ممارستها المهنية إلى نتائج تلك العلوم الاجتماعية ونظرياتها المتضاربة فلن يدهشنا أن نجد أن تلك المهن قد أصابها شرر الآثار المترتبة على قصور الفهم والتفسير الذي تعاني منه تلك العلوم، وهذا يفسر لنا ما تشير إليه الكتابات في تلك المهن حول ما تعانيه من أزمة في الهوية ، أو ضعف في تأثير وفاعلية الممارسة المهنية ، وقصورها عن تحقيق النتائج المتوقعة منها .

فإذا نظرنا إلى موقف الإرشاد النفسي فلإننا سنجد أن نظرياته « المتصارعة » تنطلق من نظريات علم النفس ومدارسه التي تتناقض ، مع بعضها تمام التناقض كما يشهد بذلك ما أوردها من أقوال آيزنك وراثشمان من أن الاتجاه السلوكي يسير في « الاتجاه العكسي تماما لاتجاه التحليل النفسي » والربط بين هذه الملاحظة وبين ما أوردها عن مدى نجاح الممارسة إذ يقولان « إننا نعتقد أن الفشل العام في تحقيق الشفاء من خلال العلاج النفسي لا يرجع إلى استحالة تحقيق الشفاء بقدر ما يرجع إلى الطرق الخاطئة المتبعة لمحاولة تحقيقه(Eysenck&Rachman:Xii)، فالقضية إذن وفقاً لرايهما(الذي قد يتفق فيه معهما الكثيرون، ولكن من زاوية غير تلك التي ينطلقان منها) إنما هي قضية التوجه النظري وقضية المنهج في الأساس، غير أن عين الانحياز النظري وعدم القدرة على الخروج من إطار التوجه العلمي السائد The Paradigm هي التي تمنع من رؤية الموقف برمته في ضوء جديد ، يدرك معه هؤلاء الباحثون وغيرهم ممن يسيرون في نفس الأطر التقليدية أن الخروج من الأزمة إنما يتطلب نوعاً من المراجعة الشاملة للأساسيات ، كما سنجد فيما بعد عن أصحاب النظرية المعرفية أو العقلية في علم النفس على سبيل المثال ، ورغم أن رينيه دافيس Dawis يعترف بأنه لا يزال من أنصار التوجه العلمي السائد The Received View of Normal Science كما يطبق في محيط ممارسة التوجيه والإرشاد النفسي، إلا أنه يسلم في الوقت ذاته بأن « القاعدة المعرفية لهذه الممارسة ليست كافية - إذا استخدمنا تعبيراً مهذباً » . . كما يشير إلى أنه لا بأس لديه من تجربة مداخل جديدة « مادامت المداخل القديمة لم تنجح » .

وأما بالنسبة للخدمة الاجتماعية فإن الموقف لا يختلف فيها كثيرا عن مهن المساعدة الإنسانية الأخرى، فلقد كتب جوزيف هيس في عام ١٩٨٠ حول ما أسماه بأزمة الهوية التي تواجه الخدمة الاجتماعية، والتي تظهر آثارها سواء في الجوانب النظرية أو في الممارسة أو فيما يتصل بأخلاقيات المهنة، فيشير مثلا إلى «الحرب» الإيديولوجية الطاحنة الدائرة في محيط المهنة بين «النموذج الطبي» ونموذج «التفسير الاجتماعي» الذي يتخذ في صورته المتطرفة خطوطا ماركسية، ثم يوضح أن ضحايا تلك الحرب إنما هم الأخصائيون الاجتماعيون الذين يصابون بالاحترق المهني Burn-Out، والعملاء الذين يضيقون بين التوجهات المهنية المتنازعة. ويرى هيس أن أساس الأزمة كلها إنما يكمن في إهمال البعد الروحي في الممارسة (Hess,1980:59-61).

أما الدراسات التقييمية التي أجريت في الولايات المتحدة الأمريكية (التي تعد أكثر الدول تقدما في مجال الخدمة الاجتماعية) والتي حاولت القيام - بطريقة علمية - بتقدير مدى فاعلية طرق الخدمة الاجتماعية من حيث درجة تحقيقها لتغييرات مرغوبة ودائمة في العملاء، فإنها لم تصل إلى نتائج مشجعة أيضا، فلقد قام جويل فيشر في عام ١٩٧٣ بتلخيص نتائج عدد من الدراسات العلمية التي كانت قد أجريت لتقويم مدى فاعلية التدخل بطرق الخدمة الاجتماعية، كما قام رايد في عام ١٩٧٨ بفحص نتائج ٢٢ دراسة تقييمية أخرى وجاءت نتائج تلك الدراسات وغيرها مخيبة للآمال إلى حد كبير (Reid,1982:328)، ولقد لخص وليم رايد وزميلته ذلك الموقف بقولهما (Reid,etal.,1980:9): «لقد احتدمت المناقشات خلال العشرين عاما الماضية حول درجة فاعلية طرق الخدمة الاجتماعية... أثارته النتائج التي أسفرت عنها سلسلة من التجارب الميدانية التي أثبتت بشكل متصل وبطريقة تدعو للانزعاج أن الخدمات التي يقدمها الأخصائيون الاجتماعيون المهنيون لم تختلف في تأثيرها على العملاء الذين تلقوا تلك الخدمات عن حالة العملاء الذين لم تقدم لهم أي خدمة على الإطلاق، أو عن العملاء الذين قدمت لهم خدمات من نوع أدنى»، ولقد دعا هذا الموقف الذي ألقى بظلاله على المهنة كلها - دعا رايد وزميلته للقيام بتحليل نتائج اثنين وعشرين دراسة أخرى أجريت

في الفترة من ١٩٧٣ إلى ١٩٧٩ تم اختيارها وفق شروط وضوابط معينة، وتوصل الباحثان في ضوء تحليلهما إلى النتيجة الآتية: أنه إذا كانت نتائج الدراسات التقويمية التي تم تحليلها تشير إلى أن الخدمة الاجتماعية « يمكن أن تكون فعالة»، ... إلا أن طرق التدخل التي تم اختبار نتائجها كانت محدودة النطاق... «وأن» التغييرات الحادثة في العملاء نتيجة التدخل... لا يمكن اعتبارها حاسمة.. ومع ذلك فإن هذه النجاحات القليلة التي سجلت في الوقت الحاضر أفضل من ألوان الفشل الذريع التي سجلت في الماضي» (Reid,1982:329338).

ولكن جويل فيشر الذي كان من أوائل من نبهوا إلى خطورة قضية دراسة مدى فاعلية التدخل المهني أكد مرة أخرى في مقال له عام ١٩٨١ (Fisher,1981:199) على أنه في الفترة من الثلاثينات إلى أوائل السبعينات كانت نتائج الدراسات التقويمية « غير مشجعة من حيث أنها لم تنجح في إثبات فاعلية أي طريقة من طرق التدخل التقليدي للخدمة الاجتماعية، بل إن بعض الدراسات قد أوحى بأن بعض العملاء قد يكونوا تضرروا أو تدهورت حالتهم كنتيجة لاتصالهم بالأخصائيين الاجتماعيين المهنيين » غير أنه قد أبدى تفاؤلا بأن نتائج تلك الدراسات التقويمية الأولى وما أثارته من ضجة وما ترتب عليها من إعادة نظر في المهنة كلها قد كان من آثاره حدوث ثورة علمية في الخدمة الاجتماعية لتصبح « مهنة أكثر استنادا إلى العلم في ممارستها»... ولكن دعوته إلى « العلمية » قد جاءت في صميمها دعوة مسرفة في الإمبريقية والإجرائية Operationalism كما أوضح ذلك وليام جوردون في رده القاسي على فيشر (Gordon,1983)... ومن هذا نتبين كيف أن قادة الفكر في المهنة - أو بعضهم على الأقل - لازالوا حتى اليوم يدعون إلى نموذج العلم القديم حتى بعد أن ثبت عدم كفايته في دراسة الظواهر الإنسانية بسنوات طويلة كما سنرى فيما بعد.

المبحث الثاني: أسباب الأزمة واتجاهات العلاج

إن أي مراجعة متأنية لتاريخ العلم والمنهج العلمي الحديث لتكشف لنا بوضوح - كما رأينا في الفصل السابق - عن التأثير الشديد للعوامل البيئية والثقافية والظروف التاريخية الخاصة في تشكيل التوجه العام السائد للعلم الأوربي الحديث، ذلك التوجه المادي الوضعي، القائم على المساعدة بين العلم وبين كل ما يمت بصلة للدين أو الوحي أو حتى القيم، والذي يصير على أن أي محاولة للمزج بينهما ستكون ضارة بكليهما - على حد التعبير الذي جاء في قرار لمجلس الأكاديمية الأمريكية للعلوم عام ١٩٨١، والذي يؤكد على « أن الدين والعلم مجالان للفكر البشري منفصلان عن بعضهما تمام الانفصال (Mutually Exclusive) وأن أي محاولة للجمع بينهما في إطار واحد يترتب عليها سوء فهم لكل من النظريات العلمية، والمعتقدات الدينية ». . . ، وهو تفكير يعكس النزعة المادية التي صاحبت دراسات العلوم الطبيعية بسبب النجاحات التي حققها اسحق نيوتن الذي يعتبر أبا للنظام القديم في الفيزياء الحديثة - على حد تعبير أجروس وستانيسلو (١٩٨٤: ١٩-٢٠) - الذي قام بتفسير الكون باعتباره « مادة » توجد في « الزمان » و « المكان » ، وافترض أن هذا الشالوث يمثل حقائق مطلقة وثابتة إلى الأبد ، . . . « وقد حقق نظام نيوتن نجاحا في العديد من المجالات ولاسيما في مجال الفيزياء والكيمياء . . . وتمت له الغلبة بشرحه ظواهر الحركة والحرارة والضوء والكهرباء، وطبيعي أن هذا النجاح ولّد في النفوس رغبة في توسيع نطاق هذا الأسلوب في (التفسير) بحيث يشمل جميع حقول المعرفة بما فيها علوم الاحياء والنفس والتاريخ والاقتصاد، وقد أسفرت إمكانية الكشف عن أسرار جزء كبير من العالم الطبيعي بافتراض وجود المادة وحدها عن دفع بعض العلماء تدريجيا إلى اعتبار المادية جزءا من الأسلوب العلمي ذاته . . . ولعل في وسعنا أن نطلق على هذا اسم المادية المنهجية ». . . ، ويشير آخرون إلى أن « نظرة نيوتن والعلم الذي بُنى عليها كانت تتبنى نموذج الآلة الميكانيكية Machine Model لتصوير الكيفية التي يتم بها تنظيم كل الظواهر الطبيعية (!) ويبدو أن الكثيرين من علماء النفس ورجال العلوم الاجتماعية ليسوا

واعين بالدرجة التي توجه أعمالهم بها تلك المسلمات المستعارة من ذلك التوجه « الكلاسيكي » للعلم الذي تمت صياغته في القرنين السابع عشر والثامن عشر (Ford,1984:464).

وقد أدى هذا النجاح الذي حققته العلوم الطبيعية الكلاسيكية كما ذكرنا إلى شعور رجال العلوم الاجتماعية بأن صلاح أمر النظر في الظواهر الإنسانية لن يكون إلا بما صلح به أوله، أي بالتشدد في تطبيق المناهج التي نجحت في العلوم الطبيعية، ... حتى وجدنا جون ستوارت ميل يقول حول منتصف القرن التاسع عشر الميلادي ... «إن الحالة المتخلفة للعلوم الأخلاقية(الإنسانية) يمكن علاجها بتطبيق مناهج العلوم الطبيعية عليها مع توسيع نطاقها وتعميمها » ، ويقول بولكنجهورن - الذي نقل كلام ميل (Polkinghorne,1984:416) أن هذه النصيحة ظلت مقبولة طوال مايزيد عن مائة عام حتى بدأت الأصوات المطالبة بكسر هذا القالب المقيّد للحركة تكسب قوة وظهورا بعد شعور العديدين من الباحثين بخيبة الرجاء في نتائج البحوث المبنية على التوجهات التي وصلت إلينا من العلوم الطبيعية .

ولقد تبنى المتخصصون في العلوم الاجتماعية هذا النموذج المستمد من العلوم الطبيعية بقضه وقضيضه دون مراعاة لاختلاف طبيعة الظواهر الإنسانية عن الظواهر الطبيعية، فجاءت نظريات العلوم الاجتماعية مغرقة في المادية ومعادية للدين أيضا، « فزعمت أن من الممكن تفسير وظائف المخ والسلوك البشري في ضوء العمليات الطبيعية/الكيميائية والفسولوجية وحدها، دون أدنى إشارة إلى الوعي الإنساني... أو العوامل الذاتية، وكان ينظر لهذه المبادئ على أنها لا يأتيها الباطل من بين يديها ولا من خلفها حتى تم اكتشاف خطئها المنطقي ونقصها(أخيرا) (Sperry:1988:608-9) ».

ويضيف روجر سبيري Sperry في ذلك المقال الهام بمجلة علم النفس الأمريكية إلى ماسبق قوله: « لعله من الإنصاف أن نقول أن... العلم والدين قد وقف كل منهما أمام الآخر وقفة العدو الالد (حتى ظهرت النظرية العقلية المعرفية في السبعينات على الوجه الذي نينه فيما بعد)... فطوال الحقبة السلوكية - المادية

اتخذ العلم موقفا يقوم على التحرر من القيم وعلى النظر للكون على أن ما يحركه إنما هي عوامل طبيعية تخلو في النهاية من أي سمات بشرية ذاتية من النوع الذي يتعامل معه الدين، فكان العلم يفترض أن القيم الأخلاقية، والروح، والأهداف الإنسانية، والكرامة، وحرية الاختيار - إن كان لها أي وجود أصلا - لا تخرج عن كونها مجرد ظواهر سطحية لا أثر لها، أو عن كونها صفات غير فعالة أو مؤثرة على النشاط الفيزيقي للمخ، وأن الأفضل تجاهلها عندما نقدم تفسيراتنا العلمية للظواهر، لأنها في رءسهم لا تؤثر علي أي وجه كان علي مجريات الأحداث في العالم الواقعي سواء في المخ أو في الكون عموما.

وعلى العكس من ذلك فإن الكثيرين من العلماء قد أصبحوا يعترفون بالاختلافات الواضحة بين الظواهر الطبيعية والظواهر الاجتماعية كموضوعات للدراسة، وكذا بين مناهج العلوم الطبيعية ومناهج العلوم الاجتماعية، على أساس أن العلوم الطبيعية علوم نوموطيقية Nomothetic أي علوم تسعى للوصول إلى قوانين « عامة » حول ظواهر هي بطبيعتها متكررة ومضطردة ويمكن التنبؤ بها كالفيزياء والكيمياء، وبين علوم إيديوجرافية Ideographic تسعى لإدراك الخصائص: « الفردية » لموضوعاتها مثل علم التاريخ، ويرى هؤلاء العلماء أن من الخطأ تطبيق المناهج التي ثبت نجاحها في النوع الأول من العلوم (العلوم الطبيعية) على النوع الثاني من العلوم (العلوم الإنسانية)، لأن هذا كما يرون « سوف يؤدي إلى خلط كبير، بل هو السبب في تخلف العلوم الإنسانية... ذلك أن التعميم يعتمد على اطراد الطبيعة بينما إذا تم صياغة قوانين إنسانية فسوف تختلف باختلاف الزمان والمكان... حقا قد توجد أوجه للتشابه بين عادات وتقاليد البشر، وقد يتشابهون في الشكل والسمات النفسية... إلا أن وجود هذه التشابهات وحدها غير كاف لإمكانية إقامة قوانين في مجال الشئون الإنسانية » (أنور: ١٢١-١٢٣).

والمتبع للمناقشة السابقة يستطيع أن يكتشف بوضوح الصلة الوثيقة بين الأزمة التي تعانيها العلوم الاجتماعية منذ بداياتها الحديثة حتى اليوم من جانب، وبين بعض سمات وخصائص التوجه العلمي التقليدي « السائد » من جانب آخر،

وسنحاول فيما يلي أن نبين الطريقة التي تسبب بها تبنى العلوم الاجتماعية لذلك التوجه « القديم » في حدوث الأزمة الحاضرة التي تعاني منها تلك العلوم اليوم، بل وتعاني منها مهنة المساعدة الإنسانية بالتبعية، وسنقصر مناقشتنا لهذا الموضوع على أخطر قضيتين كان لهما أكبر الأثر في حدوث تلك الأزمة وهما:

١ - إهمال تلك العلوم والمهنة للعوامل الروحية والدينية وإنكار دورها كمسببات وعوامل فاعلة في إحداث السلوك الإنساني.

٢ - دعوى الموضوعية، والزعم بأن العلوم الاجتماعية ينبغي أن تكون متحررة من القيم Value-Free.

ولعل القارئ يلاحظ الترابط الواضح بين هذين البعدين، والمتربط بطبيعة الحال على انطلاقيتهما من نفس التوجه الواحد ألا وهو نموذج العلم « القديم » على حد تعبير أجروس وستانسيو، غير أن قضية استبعاد العوامل الروحية والدينية إنما تتصل أكثر ما تتصل بالدراسات النفسية التي تنظر في الطبيعة البشرية ومكونات الشخصية الإنسانية، أما قضية العلم المتحرر - من القيم فتتصل أكثر ما تتصل بالعلاقات الاجتماعية والبناء الاجتماعي والتي يتعرض لها علم الاجتماع أساساً، والقضيتان كامتتان وراء التشويه والتشويش الذي تعاني منه مهنة المساعدة الإنسانية التي تعتمد على علوم النفس والاجتماع بدرجات متفاوتة في استلهاًم قواعدها العلمية، إضافة إلى المعارف التي تبلورها لنفسها من خلال البحوث والممارسة. ولكنها تظل مع ذلك سائرة في ركاب التوجه العلمي السائد.

أولاً: قضية استبعاد العوامل الروحية

لو أننا تساءلنا عن كنه الأسباب التي أدت إلى تلك الحالة التي تعاني منها العلوم الاجتماعية إلى اليوم - والتي تمثل أساساً في ذلك القصور الزمن في فهم الإنسان وتفسير الظواهر الاجتماعية - فإن العلماء والباحثين سيسارعون بتقديم طائفة كبيرة من الأسباب التي تختلف بحسب التوجه النظري لكل منهم، ففي كل علم من تلك العلوم الاجتماعية «مدارس» علمية متعددة، تتبنى نظريات متباينة تتنافس فيما بينها في تقديم التفسيرات التي تعترف بها للظواهر التي تخصص ذلك العلم في دراستها، ومن الطبيعي أن يعزو المتممون إلى كل من تلك المدارس ذلك الاضطراب والقصور النظري إلى أن «غيرهم» من الباحثين في ذلك التخصص ينطلقون من النظريات المناقصة (الخاطئة) الأخرى..!

غير أن أمثال تلك التفسيرات لا تبدو كما رأينا كافية، لأن المتممين إلى كل من تلك التوجهات النظرية لا بد وأنهم قد شاركوا بهم وافر في بحوث ذلك العلم بأنفسهم أيضاً، مستخدمين أطراً تصورية مستمدة من توجههم النظري في تلك البحوث دون أن يؤدي ذلك إلى فتح جديد في فهم وتفسير الظواهر في نطاق ذلك العلم. وهذا يسوّغ لنا أن نقصر اهتمامنا هنا على التبريرات ذات الطبيعة «العامة» التي تساق عادة عندما يثار موضوع القصور النظري والتضارب بين نظريات العلوم الاجتماعية، بدلاً من أن نركز على ما يسوقه أنصار أي مدرسة ضد أنصار المدرسة الأخرى، ويمكن تلخيص تلك التبريرات العامة فيما يلي:

١ - لعل أكثر التبريرات العامة التي تساق لتفسير الضعف والاضطراب النظري في العلوم الاجتماعية يتمثل في أن تلك النظريات لا تقف حتى الآن على أرض صلبة وكافية من الحقائق الإمبريقية والملاحظات الواقعية المحققة القابلة للتعميم، ووجه الاحتجاج هنا هو أن قلة المشاهدات «المحققة إمبريقياً» تفتح الباب واسعاً أمام الباحثين لابتكار تفسيرات متعددة - بل ومتناقضة أحياناً - للربط بين تلك الحقائق والتعميمات الإمبريقية القليلة والمحدودة النطاق. ويلاحظ أن القائلين بهذا الرأي يفترضون ضمناً أن تلك الحقائق والتعميمات الإمبريقية التي تم التوصل إليها حتى الآن رغم قلتها إلا أنها تأخذ في اعتبارها

«كل المتغيرات الممكن دراستها دون استبعاد لأى فئة أو طائفة من المتغيرات عن وعى أو عن غير قصد.

٢- ويتصل بالتفسير السابق الذى يساق تبريرا لضعف واضطراب نظريات العلوم الاجتماعية تفسير آخر يتمثل فى صعوبة قياس بعض المتغيرات ، وصعوبة التحكم فى بعضها الآخر لأسباب تتعلق بعدم قابلية تلك المتغيرات للقياس أصلا، أو لاعتبارات إنسانية وأخلاقية، مما يضطر الباحثين اضطرابا لاستبعاد بعض المتغيرات من دراستهم ، رغم أنهم مدركون لمدى أهميتها لبناء النظريات فى مجال العلوم الاجتماعية.

٣- أما التفسير الثالث فيختلف عن التفسيرات السابقة فى أنه يرفض التسليم بأن الصعوبات التى تواجه التنظير فى العلوم الاجتماعية تكمن فقط فى مجرد فقر تلك العلوم من جهة مدى توفر الحقائق الإمبريقية الصلبة، أو من جهة صعوبات القياس والتحكم فى المتغيرات وحسب، وإنما يرى أن تلك الصعوبات ترجع أيضا وبصفة أساسية إلى أن العلوم الاجتماعية - جريا على سبيل البحث العلمى التقليدي - قد استبعدت عن عمد قطاعا أساسيا من العوامل أو المتغيرات الفاعلة المؤثرة فى الظواهر السلوكية والاجتماعية وأعني بذلك المتغيرات الروحية والاعتقادية التى يظن العلماء (لأسباب التاريخية التى شرحناها آنفا) أنه لا يصح إدراجها ضمن المتغيرات التى تتعرض لها دراستهم «العلمية».

وبطبيعة الحال فإن العلماء والباحثين الذين لايزالون يلتزمون بالتوجه العلمى التقليدى السائد اليوم فى العلوم الاجتماعية، الذى ينطلق من منطلقات الفكر الوضعى والفلسفة الوضعية المنطقية ذات التوجه الإمبريقى (الحسى) الواضح †(Keat & Urry, 1975: 6) سيؤيدون التفسيرين الأول والثانى، والحل عندهم لقضية الاضطراب النظري فى العلوم الاجتماعية يتمثل فى إجراء المزيد والمزيد من الدراسات الإمبريقية الدقيقة، وبناء المزيد والمزيد من المقاييس الأكثر دقة، والتى

يمكن من خلالها سبر أغوار الظواهر الإنسانية المستعصية على القياس حتى الآن، . . . والمتوقع عندهم أن يؤدي تراكم الحقائق الإمبريقية المستمدة من تلك البحوث في النهاية إلى الوصول إلى نظريات « علمية » أكثر صلابة وأقل اضطرابا وتعارضاً.

ولو أننا تأملنا التفسير الأول فإننا نجد أنه يصعب قبوله كأساس وحيد لتفسير الحالة الراهنة لنظريات العلوم الاجتماعية، وذلك على أساس أنه مهما ازداد عدد الحقائق الإمبريقية والتعميمات المستمدة منها في اتجاهات خاطئة أو مخزنة أصلاً فإن ذلك لن يقرنا إلا قليلاً من فهم وتفسير السلوك الإنساني والعلاقات الاجتماعية ، مادامت بحوثنا مستمرة في السير في الاتجاهات التي اتخذتها تقليدياً، وذلك لسبب بسيط يتمثل في أن تطور العلم والمنهج العلمي تاريخياً في الاتجاهات التي سبق توضيحها يعتبر السبب الرئيسي في تخلف العلوم الاجتماعية نتيجة لما رأيناه من تضيق لنطاق الظواهر التي تدخل بطريقة مشروعة في نطاق « العلم » وفقاً للتصور أو التوجه التقليدي السائد الآن، ذلك التصور الذي يقوم على اتخاذ قرار واع ومقصود باستبعاد العوامل الروحية المتعلقة بصلة الإنسان بخالفه من نطاق الدراسة العلمية، مع أن هذه العوامل قد تكون « أهم » المتغيرات المفسرة للسلوك الفردي والعلاقات الاجتماعية كما سنرى فيما بعد.

ثم إننا لو تأملنا التفسير الثاني الذي يردّ المشكلة إلى صعوبات القياس والتحكم فنجد أنه أيضاً ليس تفسيراً كافياً للضعف النظري الزمن في العلوم الاجتماعية، لأننا مهما تمكنا من زيادة درجة دقة المقاييس المستخدمة وهما أضفنا متغيرات أخرى لم نخضع من قبل للدراسة بعد أن يصبح قياسها ممكناً، فإن قدرتنا على الفهم والتفسير لن تزيد إلا قليلاً، والسبب في ذلك أننا مهما تقدمنا في قياس متغيرات تنتمي إلى التوجه التقليدي المادي للعلم الطبيعي وترسوم خطى توجهاته الأيديولوجية فإننا سنظل أسرى ذلك التوجه التقليدي، ولن يؤدي هذا إلى اتجاه جهودنا البحثية في الاتجاه الصحيح على الوجه المبين آنفاً.

ومن هنا فإنه لا يتبقى أمامنا إلا التفسير الأخير الذي يبدو أنه يصدق جملة وتفصيلا على الموقف الراهن في محيط العلوم الاجتماعية: إننا في هذه العلوم ننتقل (عن غير قصد أو عن حسن ظن) من منطلقات معادية للوحي ولكل ما يتصل بالله واليوم الآخر... تلك المنطلقات التي انبثقت في إطار ظروف تاريخية ومكانية معينة وارتبطت بها ارتباطا وثيقا (سبق شرحها فيما سبق)،... وبناء على ذلك فإننا قد أهملنا أحد المصادر الأساسية (هل نقول المصدر الأساسي؟) التي يمكن أن توجهنا إلى متغيرات هامة يؤدي أخذها في الاعتبار حتما إلى زيادة قدرتنا على فهم وتفسير الظواهر الاجتماعية والتنبؤ بها والتحكم فيها وتغييرها.

إن استمساك بعض العلماء وبعض الهيئات العلمية اليوم بذلك الموقف المعادي للدين والوحي لم يعد له ما يبرره - علميا!! - بعد التطورات الحديثة في العلوم البيولوجية وفي فهم الطبيعة الإنسانية التي بدأت تتراكم نتائجها منذ أوائل السبعينات الميلادية من هذا القرن، والتي أدت إلى ثورة شاملة في فلسفة العلم على الوجه الذي نبينه بعد قليل، ولم يعد ذلك التمسك بالقديم ذا وظيفة مفيدة لتقدم العلم ذاته بعد تلك التطورات الحاسمة التي أثبتت خطأ النظرة الوضعية المادية وقصورها عن فهم الظواهر الإنسانية.

لقد كانت النظرة التقليدية السائدة في مختلف العلوم - الطبيعية منها - والسلوكية... تقوم على أن الكل تحكمه خواص أجزائه التي يتكون منها بمعنى أن « كل شيء محتوم من أسفل إلى أعلي وفقا لمسار التطور (الطبيعي) »، وفي إطار هذه النظرة المادية للطبيعة التي تقوم على حتمية سببية بادئة من الوحدات الصغرى Microdeterministic، فقد كانت كل الوظائف العقلية ووظائف المخ تفسر على أساس أنها محتومة بنشاط الخلايا العصبية والتركيب الفسيولوجي للمخ، وأن هذا النشاط بدوره تحكمه قوانين الطبيعة والكيمياء والكيمياء الحيوية - حتى نصل في النهاية إلى أن كل شيء محتوم بالتفاعلات الطبيعية التي تتم على مستوى مكونات الذرة وبالقوى الميكانيكية المتناهية الصغر » (Sperry:609)، ولقد سارت المدرسة السلوكية التي سيطرت على الدراسات النفسية طوال خمسين عاما على هذا

النهج في فهم الإنسان وسلوكه إلى أن جاء التوجُّه المعرفي/العقلي الجديد -Cogni- tive/Mentalist منذ خمسة وعشرين عاما بما يعتبر ثورة في فهم الطبيعة البشرية . . . ثورة تمكنت من فرض وجودها اليوم على الدراسات النفسية، ويقوم ذلك التوجه الجديد على أننا حتى لو نظرنا للإنسان على أنه يتكون من أعضاء تحكمها التفاعلات الطبيعية والكيميائية من أسفل إلى أعلى، إلا أننا نجد في الوقت ذاته أن الإنسان كوحدة حية ذات مستوى أرقى من مجرد مستوى الذرات والخلايا التي يتكون منها قادر أيضا - كوحدة حية عاقلة - على إحداث تأثيرات وتحكم من أعلى إلى أسفل، بمعنى أن: التفسير الكامل للسلوك يتطلب أن نأخذ في الاعتبار ظهور خصائص جديدة منبثقة (على هذا المستوى) لم تكن موجودة من قبل، ويتضمن ذلك الخواص العقلية التي تتفاعل وتؤثر كأسباب فاعلة على هذا المستوى الأعلى من الوجود ذاته، كما أنها تتحكم من أعلى فيما هو أدنى منها تحكما سببيا أيضا . . . بما يمكن أن نسميه حتمية تأثير الوحدات الكبرى MACRODETERMINISM التي تعمل جنبا إلى جنب مع التحكم من أسفل إلى أعلى، وبهذا يمكننا القول أن الحالات العقلية - كخواص منبثقة عن نشاط المخ - لها القدرة على التحكم فيما يحدث داخل الخلايا العصبية التي يتكون المخ منها: في نفس الوقت الذي يتحكم نشاط الخلايا العصبية في تلك الحالات العقلية» (SPERRY:609)، وبلغت أخرى فكما أن المستويات الدنيا من الوجود تتحكم سببيا في المستويات العليا فإن المستويات العليا أيضا تتحكم في المستويات الأدنى منها، يقول روجر سيري «إن هذا التوجه يدل على أننا وهذا الكون الذي نعيش فيه أكثر من مجرد أمراب راکضة من الذرات والإلكترونات والبروتونات الدائبة الحركة، كما يدل على أن الخواص والصفات الأشمل التي توجد في العالم والتي يستجيب لها المخ بما في ذلك الظواهر الاجتماعية الواسعة التي تمثل الحضارة الحديثة - كل هذه لا تقل من حيث حقيقة وجودها وقدرتها السببية على الإحداث من الوجهة العلمية عن الذرات والجزيئات التي تعتمد عليها في وجودها . . . وهذه النظرة الجديدة للمواقع . . . تتقبل الخواص العقلية والروحية كحقائق سببية فاعلة غير أنها في الوقت ذاته تنكر أنها يمكن أن يكون لها وجود منفصل في حالة غير متجسدة بعيدا عن المخ القادر على

القيام بوظائفه... والنظرة الجديدة بدلا من أن تستبعد العقل والروح فإنها تضع هذه القوى العقلية الذاتية قريبا من القمة في هرم التحكم السبيبي للمخ وتعطيها مكان الصدارة في تحديد ما يفعله الشخص .

يبدو لنا أن هذا هو أقصى ما نستطيع أن نتوقعه من جانب الكثيرين من علماء الغرب في محيط الاعتراف بالعوامل والمتغيرات - غير المادية - أقصد إنهم إذا حملهم الواقع على الاعتراف بوجود هذه العوامل فإنهم يسارعون إلى التأكيد على أنها ليست ذات مصدر متعال عن تلك القوى الطبيعية والكيميائية التي يتكون منها العالم في فهمهم... وإنما هي عوامل منبثقة تطورا عنها - وإذا كان سيبري يؤكد أن هذه الاتجاهات المعرفية/العقلية الجديدة في علم النفس تفتح الأبواب أمام « التقارب بين الدين والعلم... إذ أنها عدلت من توصيف العلم للطبيعة البشرية وللذات الواعية وأصلحته بطريقة جذرية » ، إلا أنه عندما يكشف لنا عما يقصده بالدين يتبين لنا أنه يتحدث عن نوع من الدين الإنساني « العام » الذي يستطيع أن يتعامل هو طبعا معه كإنسان غربي في ضوء رفضه لما يقدم له من معتقدات نصرانية، ويهودية... فلا يجد أمامه إلا البحث عن دين يقوم على قيم أخلاقية هدفها - كما يرى - « المحافظة على البقاء » للإنسان في هذه الحياة الدنيا (SPERRY:611-2).

تلك هي الصورة التي تقدمها لنا المدرسة « المعرفية/العقلية » في فهم الإنسان، وهناك أيضا مدرسة قريبة منها بدأت تجمد تأييدا كبيرا بين علماء النفس المعاصرين هي المدرسة الإنسانية HUMANISTIC APPROACH والتي تسير أيضا في خطوط تؤدي إلى نتائج مماثلة، ويعتبر الاتجاه الإنساني بمثابة ثورة على النزعة المادية الميكانيكية التي سيطرت على النموذج العلمي القديم في فهم الإنسان ودراسة الظواهر الإنسانية، ويوضح عالم النفس إيرفين تشايلد (أجروس وستانسو: ٨٦-٩٠) الخط الأساسي لهذا التوجه بأنه يتمثل في النظر للإنسان «كقوة واعية» لا على أنه مجرد حيوان أو آلة، ويرى أن هذه هي نقطة الانطلاق الرئيسة لهذا المنظور العلمي الجديد للإنسان، ويضيف أجروس وستانسو أن الإنسان في هذا المنظور ليس مجرد رزمة من ردود الأفعال أو الدوافع أو الآليات النفسية، كما أنه ليس مجرد منتج جانبي لقوى خارجية فاعلة ومؤثرة فيه، وإنما هو إنسان واع له إرادة يملك حرية

الاختيار، وملك القدرة على التصرف من أجل تحقيق أهداف يتقنها بنفسه، ثم يوضح أن الأهداف إنما تستند بالضرورة إلى « قيم » ومن هنا فإن علم النفس في النظرة الجديدة يشمل دراسة القيم التي توجه السلوك الواعي للفرد، وينقل المؤلفان عن كارل روجرز تأكيداً على ضرورة البحث في « المعاني العقلية والروحية للسلوك »، ويعلق أجروس وستانسو بقولهما إن « مؤدي ذلك أن حياة الإنسان الفكرية وحياته الأخلاقية وحياته الروحية هي حقائق ماثلة تماماً لحقيقة حياته البيولوجية »، وينقلان عن عالم النفس رولو ماي قوله إن علم النفس الجديد مفوض من قِبَل المجتمع للعمل في ملكوت عقل الإنسان وروحه، ولكن المؤلفين عندما يتعرضان للمقصود بالنواحي الروحية يسيران في نفس الخطوط العامة للحضارة الغربية أيضاً... فيفسران النواحي الروحية بأنها تتصل « بالقيم الأخلاقية والفكرية والجمالية » ويوضحان أنها تتضمن المعرفة العقلية والحكمة والمهارة الفنية إضافة إلى جميع الخصال المحمودة كالكرم والشجاعة والأمانة والطيبة والصدق.

ومرة أخرى فإننا نلاحظ حتى عند علماء هذه المدرسة أيضاً ميلاً لا يخفي لتجنب الربط بين الجوانب الروحية وبين المعتقدات الدينية... خصوصاً فيما يتصل بصلة الإنسان بربه وخالقه، بالرغم من أن هذين المؤلفين نفسيهما يعترفان - استناداً إلى النظريات الحديثة في العلوم الطبيعية - في مواضع أخرى من مؤلفهما القيم بوجود إله حكيم وراء هذا الكون ووراء القوانين التي تسيّره، ولعل السبب في عدم قدرة أولئك العلماء على اجتياز هذه الخطوة المتبقية في طريق الرجوع إلى الحق يكمن كما رأينا في التصورات المحرّقة والمشوهة للدين في تلك المجتمعات، كما يكمن في تعدد الديانات في تلك المجتمعات وتبينها نتيجة لذلك لفكرة التعددية الدينية PLURALISM ولجباية العلمانية SECULARISM.

أما العالم المسلم الذي ينطلق من عقيدة صحيحة غير محرّقة، والذي يؤمن بإله قوي قاهر، رؤف رحيم، مالك الملك، مطلق التصرف في الكون كله، الذي خلق بني آدم في أحسن تقويم، وأشهدهم على أنفسهم ألت بربكم قالوا بلى شهدنا، ثم أرسل الرسل لهداية الناس وتذكيرهم بما أودع في فطرتهم النقية، وهو من بعد

ذلك رادُّ الناس إلى معاد، فمجازيهم على أعمالهم في يوم تشخص فيه الأبصار... إن من يؤمن بهذا كله لا يمكنه إلا التسليم بأن معرفة الإنسان بربه ونوع صلته به سبحانه هي محور حياته، وأنها أهم العوامل المؤثرة على سلوكه، فكلما كانت معرفة الإنسان بالله صحيحة وصلته به قوية كان الاحتمال كبيرا في أن يأتي سلوكه متمشيا مع التوجيه الإلهي لما فيه صلاحه، فيعيش في حالة من الطمأنينة والسكينة تتمشى مع أفضل ما يتمناه من يكتبون حول معايير الصحة النفسية والتوافق الاجتماعي في الدنيا قبل أن يتحمل إلى نعيم الآخرة، وأما إن كانت معرفته بالله محرفة أو ناقصة أو مشوهة أو كانت صلته بالله منقطعة فإن الاحتمال كبير في أن يكون أكثر تعرضا للاضطرابات النفسية والانحرافات الاجتماعية في الدنيا وهو في الآخرة من الخاسرين.

وقد فطن كثير من علماء النفس المسلمين إلى تلك الحقائق وطلبوا باعتبار التطور الروحي والخلقي للإنسان موضوعا للدراسة النفسية، فيرى د. عبد الحميد الهاشمي (١٩٨٤: ٩٦- ٩٧) أن الإنسان بفطرته كائن حي يأمل ويتأمل ويعتقد ويؤمن، وهو قادر على أن يدرك عن يقين وجود الله تعالى ووحدانيته، ويدرك أهمية طاعة الله عز وجل، ومن هنا فإن من الضروري دراسة هذا الجانب الروحي في الإنسان لبيان طبيعته ومراحل تطوره وعوامل صحته وانحرافه، ثم يرد على حجة من زعموا عدم إمكان دراسة الجوانب الروحية للإنسان دراسة علمية قائلا بأن جهل علماء الطبيعة بجوهر الكهرباء والمنظمية لم يمنعهم من دراسة آثارها كالحرارة والحركة والضوء، كما أن علماء النفس يدرسون الذكاء والعاطفة عن طريق دراسة آثارها وعواملها مع الجهل بطبيعتها أو جوهرها، ثم يصل إلى أن « نفس الشيء صحيح بالنسبة للجانب الروحي من التكوين النفسي للإنسان، فعلماء النفس ليسوا في حاجة إلى دراسة حقيقية القيمة والروح وجوهرها بل إلى ظواهرها في حياة الإنسان »،... أما الدكتور مالك بدري فإنه يقرر من واقع دراساته التطبيقية أنه « من الواضح أن الإسلام كأسلوب للحياة يلعب دورا رئيسيا للنغاية في التطور العاطفي والاجتماعي والشخصي للإنسان المسلم » ويرى أن استمرار علماء النفس المسلمين في استخلاص نظرياتهم وممارستهم من علماء النفس

غير المسلمين يعتبر مأساة، وأن النظر للجوانب الروحية على أنها غير ذات بال في فهم السلوك يعتبر فهما غير علمي أو على الأقل غير منصف (١٩٨٢: ١٢٩-١٣١).

ومما سبق يتبين لنا أنه لا يمكن لنظريات العلوم الاجتماعية أن تصل إلى فهم الإنسان وتفسير سلوكه تفسيراً صحيحاً ما دامت تستبعد عن قصد ذلك القطاع الرئيسي من قطاعات المتغيرات المؤثرة تأثيراً حيوياً على السلوك ألا وهو القطاع المتعلق بتأثير العوامل الروحية، التي تتصل أساساً بوعي الإنسان بوجوده في هذا الكون، وتساؤله الدائب عن خلقه وصوره، وسخر له ما سخر من الكائنات، ثم معرفته بخالقه، وما تستثيره تلك المعرفة من شعور بالحاجة إليه والرجاء فيه والخوف منه، باعتبار هذه الوجدانات هي المحرك للنزوع والإرادة والسلوك الواقعي.

فإذا انتقلنا إلى مهن المساعدة الإنسانية وخصوصاً الإرشاد النفسي والخدمة الاجتماعية لوجدنا توازياً بين الاتجاهات المهنية السائدة فيها وبين ذات الاتجاهات المتصارعة في العلوم الاجتماعية التي تستند إليها القاعدة العلمية لتلك المهن، وإذا كنا قد وجدنا أن العلوم الاجتماعية قد حذت في دراستها للإنسان حذو العلوم الطبيعية وتأثرت بتلك العلوم أولاً في اتجاهها المادي الميكانيكي القديم ثم أخيراً في منظورها العلمي الجديد، فإننا سنلاحظ أن الإرشاد النفسي والخدمة الاجتماعية أيضاً قد سار كل منهما على نفس نهج تلك العلوم، فاتخذت في منظورها التقليدي القديم توجهها علمانياً خالصاً يستبعد الدين بالكلية من عملية المساعدة، ثم اتجهت بعض الكتابات فيها أخيراً على استحياء للمطالبة بعلاقة أوثق مع الدين وبأخذ العوامل الروحية في الاعتبار عند تقديم المساعدة.

فاذا بدأنا بالإرشاد النفسي فإننا سنجد مباشرة أن كلا من الساترين على نهج مدرسة التحليل النفسي أو المدرسة السلوكية يتخذون بالتبعية نفس المواقف المعادية للدين والعوامل الروحية التي تتخذها تلك المدارس كما يتمثل ذلك في أقوال روادها، فبالنسبة للمدرسة الأولى نجد فرويد (أجروس وستانسو: ٥٨-٥٩) يقر أن الأديان «ينبغي أن تصنف باعتبارها وهمّاً من أوهام الجماهير»... وأنها نشأت من حاجة الإنسان لحماية نفسه من قوى الطبيعة الساحقة، وهكذا فإن الإنسان في

زعمه هو الذي يخلق الله وليس العكس(1) ومن هنا فإن الدين في رأيه هو نوع من الطفولية INFANTILISM التي لا بد أن يتجاوزها الناس يوما ما، أو أنه نوع من المرض النفسي، يقول دوهرتي (O'DOHERTY, 1978:6) أن فرويد « قد اعتبر الدين مرضا عصائيا » لأنه كان بالنسبة له يمثل نكوصا إلى مرحلة طفولية... (وذلك من منطلق) أن الإنسان الراشد الذي لا يستطيع التعامل مع مشكلاته بطريقة عقلانية يصيبه النكوص إلى مستوى الدفاعات الطفلية...، وهذا هو السبب في أن فرويد يرى أن الدين بذلك يعتبر العصاب الوسواسي العام للبشر جميعا.

وإذا كان هناك من انشقوا على فرويد وخالفوه في الرأي حول هذه القضية (إضافة إلى غيرها) مثل يونج فإن آراءهم لم يتح لها نفس الدرجة من القبول في الأوساط العلمية والمهنية بسبب شيوع الروح المعادية للدين في تلك الأوساط كما يتنا، وذلك بالرغم من أن يونج قد عبر عن آرائه المناقضة تماما لآراء فرويد في الموضوع بكل وضوح وقوة حيث يقرر « إن الدين أبعد ما يكون عن أن يعتبر مرضا عصائيا، وادعى أنه لم يحدث أبدا أن جاءه مريض بالأمراض العصابية إلا وكان سبب مرضه هو بعده عن الدين، كما أنه لم يعالج مريضا قط إلا وكان شفاؤه بسبب عودته للدين ». ولكن يونج كان يردد دائما أنه عالم نفس إمبيريقى، ولم يظهر التزاما نحو أي دين معين، مما دعا البعض إلى الظن بأنه من اللا أدريين أو حتى من الملاحدة إلا أنه فقط يسجل الواقع المشاهد أمامه (O'DOHERTY: 15-16).

أما مؤسس السلوكية جون واطسون فكان يرى أن جسم الإنسان هو « الحقيقة الوحيدة »، وأن سلوكه وليس وعيه هو الموضوع الصحيح لعلم النفس، وكان يقول إن الناس مستعدون للاعتراف بأنهم حيوانات، غير أنهم يريدون أن يضيفوا إلى ذلك شيئا آخر يخلق المشاكل، ويندرج تحت هذا « الشيء الآخر » عنده كل ما يعرف بالدين والحياة بعد الموت، والأخلاق؛ والحقيقة العارية في رأيه أن علي عالم النفس أن يصف سلوك الإنسان بعبارات لا تختلف عن تلك التي تستخدم في وصف سلوك الثور الذي ينحره (أجروس وستانسو: ٨٣-٨٥).

ولا زالت هذه الاتجاهات المعادية للدين منتشرة على نطاق واسع بين المشتغلين

بالعلاج والإرشاد النفسي، يمثلها بوضوح قول إليس عام ١٩٨٠ « يعتبر التدين من نواح عدة معادلا للتفكير غير المنطقي والاضطراب الانفعالي... والحل العلاجي الملائم للمشكلات الانفعالية هو تخلي الشخص عن تدينه.. فكلما أصبح الإنسان أقل تدينا كلما أصبح معافي من الناحية الانفعالية » .

ولكن البندول ينطلق الآن في الاتجاه المضاد - كما يقول آكين بيرجن في مقاله الجيد عن العلاج النفسي والقيم الدينية (BERGIN,1983:170) فالبندول: «ينطلق في اتجاهات تبعد عن النزعات الطبيعية والغنوصية (اللاأدرية) والإنسانية (التي تقدر الإنسان) التي سيطرت على علم النفس معظم هذا القرن بعد أن فقد « العلم » سلطانه القديم كمحتكر للمعرفة الحقة، بعد ما تبين أن العلم ليس إلا نتاجا ثقافيا حدسيا محملا بالقيم » ،... وقد فتح هذا الطريق أمام أنواع من الدراسات للظواهر المتصلة بالوعي والإدراك الذهني ، التي مهدت الطريق بدورها أمام النظر في إمكانية دراسة القوى الروحية المؤثرة في السلوك الإنساني رغم عدم خضوعها للملاحظة في الوقت الحالي.

وقد استعرض بيرجن افتراضات كل من الاتجاهين الرئيسيين الغالبين اليوم في العلاج النفسي وهما الاتجاه الذي أسماه بالنفعية الإكلينيكية -CLINICAL PRAG- MATISM الذي يتبنى قيم الثقافة السائدة في المجتمع (الغربي) دون تحييص، وتقتصر مهمته على مساعدة العملاء على التوافق معها، والاتجاه الذي أطلق عليه المثالية الإنسانية HUMANISTIC IDEALISM والذي يتبنى قيما إصلاحية تركز على مساعدة العميل وتحقيق ذاته، ثم أوضح بيرجن أنه رغم اختلاف هذين الاتجاهين إلا أن موقفهما من الدين واحد فقال: « إن كلا من الاتجاهين النفعي والإنساني يبدى عدم اكتراث نسبي بالله، وكذا بعلاقة البشر بالله، ولا يرى إمكانية وجود تأثير للعوامل الروحية على السلوك... وبهذا فإنهما يستبعدان ما يعد واحدا من أكبر الأيديولوجيات الفرعية في المجتمع، وأقصد بذلك التصورات الدينية الإيمانية التي يعتنقها المؤمنون بالله ويحاولون في إطارها توجيه سلوكهم وفقا لما يدركون أنه قد شرعه لهم... ورغم ما للقيم التي تقوم عليها الاتجاهات النفعية والإنسانية من فائدة كبيرة ، إلا أنها أيضا غالبا ما تصبح سببا في تدهور المجتمع، وفي ضوء هذا التحليل فإن بيرجن يدعو رجال العلاج النفسي إلى تبني

النفسى إلى تبني اتجاه ثالث بديل يطلق عليه هو « الواقعية الإيمانية » THEISTIC REALISM وهو اتجاه يراه ضروريا لتحقيق فاعلية العلاج مع الأشخاص المتدينين من جهة، كما يراه محققا لبعث الحياة في المجتمع ككل من جهة أخرى.

ويوضح بيرجن المسلمات التي يستند إليها هذا الاتجاه البديل فيقول: « إن أول وأهم تلك المسلمات هي أن الله موجود، وأن البشر هم من خلق الله، وأن هناك عمليات روحية غير منظورة يتم من خلالها الارتباط بين الله والناس » ثم يعقد للتوضيح مقارنة بين قيم الاتجاه الإيماني من جهة وبين قيم الاتجاهين الآخرين (الإكلينيكي والإنساني) من جهة أخرى ننقلها هنا لأهمية دلالاتها (BERGIN:95-102):

قيم الاتجاهين التقليديين	قيم الاتجاه الإيماني (البديل)
الإنسان متعال - تمجيد الذات - الحرية ورفض السلطة الخارجية فضائل.	١ - الله قوي (متعال) ولذلك فإن التواضع والخضوع لعظمته والطاعة لأوامره تعتبر من الفضائل.
هوية الإنسان في هذا الوجود عارضة زائلة - العلاقة بالآخرين هي التي تحدد قيمة الذات.	٢ - هوية الإنسان الشخصية خالدة ومصدرها الله، والعلاقة بالله هي التي تحدد قيمة الذات.
التعير عن الذات في إطار قيم نسبية - أخلاقيات مرنة - الأخلاقيات موقفية.	٣ - ضبط النفس في إطار قيم مطلقة - الالتزام الأخلاقي الصارم - الأخلاقيات ذات طبيعة عامة.
الحاجات الشخصية وتحقيق الذات أمور أساسية - الرضا عن الذات محور النمو الشخصي.	٤ - الحب والعطف والاستملاء على الذات أمور أساسية - خدمة الغير والتضحية بالذات محور النمو الشخصي.
الزواج المقترح أو عدم الزواج - التأكيد على الإشباع الذاتي أو النظر للجنس كنوع من الترويح دون مسؤوليات على المدى البعيد.	٥ - الالتزام والولاء والوفاء في الزواج - التأكيد على الإنسال وحياة الأسرة كعوامل تؤدي إلى التكامل الشخصي.

قيم الاتجاهين التقليديين	قيم الاتجاه الإيماني (البديل)
<p>الآخرون مسؤولون عن مشاكلنا وعن التغيير الحادث فينا - تقليل الشعور بالذنب إلى أقصى حد وتخفيف المعاناة دون إدراك مغزاها - الاعتذار عن المظالم.</p> <p>القبول بالمشاعر المتهمة للآخرين والتعبير عنها كافيًا.</p> <p>التوصل للمعرفة بالجهد الذاتي وحده، المعاني والأهداف تستمد من العقل والمنطق - المعرفة العقلية هدف لذاتها - عزل العقل عن بقية جوانب الحياة.</p>	<p>٦ - المسؤولية الشخصية عن الأفعال التي تفسر بالغير والمسئولية عن تعديل السلوك - القبول بمسألة الشعور بالذنب والمعاناة والتوبة كأساس للتغيير - رد المظالم لأصحابها ضروري.</p> <p>٧ - المغفرة لمن يسببون لنا الآلام (بما في ذلك الأبرار) تستكمل عملية استعادة الذات في العلاج.</p> <p>٨ - التوصل للمعرفة من خلال الإيمان وبذل الجهد الذاتي - المعاني والأهداف تستمد من البصيرة الروحية - المعرفة العقلية لا يمكن أن تنفصل عن الجوانب الوجدانية والروحية.</p>

ومن الواضح أن بيرجن يدعو إلى ما يشبه أن يكون إعادة نظر شاملة وحقيقية في ممارسة العلاج النفسي في الاتجاهات التي نظن أنها يمكن أن تعتبر خطوات في الاتجاه الصحيح.

أما بالنسبة للخدمة الاجتماعية فإنها أيضا وفي إطار سعيها للحصول على مكانة مهنية محترمة كبقية المهن الأقدم منها عهدا قد تعمدت إغفال الجوانب الروحية والدينية في ممارساتها بصفة عامة، حتى تتخذ سماتا مهنيا عاما يمكن معه تطبيقها مع كل الأجناس والأديان مستبعدة بذلك الدين بالكلية، رغم أن الخدمة الاجتماعية كما يقرر فيلسوف الخدمة الاجتماعية الشهير فرانك برونو هي أقرب المهن إلى الدين حيث يقول: « رغم أن الدين هو أقرب النظم الاجتماعية التصاقا من حيث

الهدف بالخدمة الاجتماعية ، فإن الأخذ والعطاء بينهما كان أقل كثيرا عما هو بين الخدمة الاجتماعية وغيرها من المهن (Marty,1980:470) .، وتتفق الخدمة الاجتماعية في موقفها هذا المتباعد عن الدين مع غيرها من مهن المساعدة الإنسانية عموما كما يرى جوزيف هيس ، إذ يقرر أن مهن المساعدة الإنسانية الحديثة تكاد تهمل الجانب الروحي من الوجود الإنساني جملة وتفصيلا ، فتحيل هذا الوجود إلى مجرد تفاعل بين القوى الغريزية (متابعة لفرويد) أو الحاجة للحصول على القوة (متابعة لادلر) (Hess:62) .

ولقد جاءت الكتابات الرئيسية حول الأسس النظرية والأطر الفلسفية والقيمة للخدمة الاجتماعية مستبعدة لأي إشارة للدين أو العوامل الروحية، ويظهر هذا بوضوح لدى هيربرت بسنو وأيضا لدى ناثن كوهين حيث نرى الأخير يقرر على سبيل المثال أن الخدمة الاجتماعية في المجتمع الأمريكي تنطلق كلية من منظور إنساني علماني (Secular Humanitarianism) (Stroup,1962:92)، كما يؤكد لُونبرج سيادة هذا التوجه الإنساني العلماني ، مشيرا إلى أنه إذا كان الأقلون من الأخصائيين الاجتماعيين قد حاولوا الربط بين الخدمة الاجتماعية والدين، إلا أن الأكثرين قد اتبعوا اتجاهها علمانيا إنسانيا ، ورفضوا أي محاولة للربط بين الخدمة الاجتماعية والدين، بل إن بعض الأخصائيين الاجتماعيين يعتقدون أن مجرد الرغبة لدى البعض في الربط بين الدين والخدمة الاجتماعية إنما يدل على عدم نضج شخصياتهم (جريا وراء مزاعم فرويد من اعتبار الدين أمرا طفوليا!)، وهم مقتنعون أن محاولات الربط هذه تعتبر خروجا على المهنة، وأنها تضر بالمكانة العلمية للمهنة . (Lowenberg,1988:7) (1)

وفي مقال هام كتبه مارتن مارتني (Marty:463-465) حديثا بعنوان «الخدمات الاجتماعية: مؤمنة أم كافرة» يقول المؤلف أن أولئك الذين يعيشون في دنيا الخدمات الاجتماعية العلمانية الحاضرة لا يدركون أن هذه الخدمات الحديثة لا تمثل إلا الصفحة الأخيرة في كتاب يضم خمسين صفحة من الخدمات الاجتماعية المنطلقة من الدوافع الدينية ، والممولة والمنظمة في أطر دينية، ويشير المؤلف إلى

الأعراض والأضرار التي ترتبت على ما أسماه بعلمة الخدمة الاجتماعية - Secularization of Social Work حيث يعرف علمة الخدمة الاجتماعية بأنها تتضمن - على أقل تقدير - فكرة أن الدين (بالمعنى الأيديولوجي أو بالمعنى المؤسسي) لا شأن له لا بتوجيه ولا بتشكيل عالم الخدمة الاجتماعية.

وبين مارتني أن انعكاسات هذه العلمانية المهنية تتجلى في إهمال الدين في كتابات المهنة ، حتى أن الأعوام الطويلة تنقضي دون أن يظهر في المجلات المهنية مقال واحد يلمس موضوع الدين، كما أن كليات الخدمة الاجتماعية نادرا ما تضمن مقرراتها إشارة إلى الأصول الدينية للمهنة، وقد أدى هذا فيما يرى إلى وجود « فجوة تصورية بين الأخصائيين الاجتماعيين وبين الناس الذين تقدم لهم الخدمات الاجتماعية - أولئك الناس الذين قد تكون لديهم دوافع تحركها الرغبة في إيجاد معنى (لحياتهم) ولكن تلك الدوافع والرغبات لا تجد صدى عند الأخصائي الاجتماعي الذي يستبعد في لغته المتخصصة أي اهتمام بهذه النواحي » .

ولقد تساءلتُ سبنسر (Spencer, 1957:520) قبل ذلك بسنوات طويلة وبعبارات تتضمن العَجَب الشديد من هذا التوجه لدى الأخصائيين الاجتماعيين قائلة « إذا كانت هذه الحاجات والدوافع الروحية هي جزء حقيقي لا يتجزأ من حياة تلك الأعداد الكبيرة من الناس، وإذا كان استخدام العقيدة الدينية له تلك القيمة الحقيقية أو المحتملة لثل هذه الأعداد الغفيرة من الناس، فإن المرء ليتساءل عن أسباب تردد الأخصائيين الاجتماعيين في الاعتراف بتلك الحاجات ومقابلتها في هذا المجال من مجالات رفاهية الإنسان، كما يتساءل المرء عن الأسباب التي تجعلهم أكثر ارتياحا في العمل في مجال الحاجات البدنية والعقلية والانفعالية... » ، ثم تشير بعد ذلك بنفسها إلى بعض هذه الأسباب والتي تتمثل في الاتجاهات السائدة في ثقافة المجتمع الأمريكي والحضارة الغربية المعاصرة عموما ، حيث يسود اعتقاد بأنه ليس من حسن الأدب مناقشة الآخرين في الأمور الدينية والاعتقادية، مما جعل الأخصائيين الاجتماعيين يتخلون موقفا متمعنا من الخوض في الأمور الدينية مع

العملاء ، ويمكن أن يرجع السبب في هذا أيضا إلى ما ذكرناه من تعدد الديانات والمذاهب بل وشيوع الإلحاد في المجتمع الأمريكي ، مما يصعب معه اتخاذ موقف عام موجه بأحد الأديان دون سواء.

ويؤكد هذا ما وجدته دادلي وزميلته (Dudley&Helfgott,1990:291) في دراسة ميدانية أجريت على ٥٣ من أساتذة الخدمة الاجتماعية في الولايات المتحدة الأمريكية للتعرف على مريثاتهم فيما إذا كانوا يوافقون على أن تتضمن مناهج الدراسات العليا في الخدمة الاجتماعية مقررا يدور حول الجوانب الروحية والدينية في محيط العمل مع العلماء، إذ أنهم وجدوا تخوفا لدى البعض - وبوجه خاص لدى الأساتذة الذين يدينون باليهودية - من تدريس مثل هذا المقرر اللهم إلا أن يصطنع المقرر منهجا مقارنا يضم جميع الأديان والمذاهب ويشارك في تدريسه أساتذة معتمدون ينتمي كل منهم إلى واحد من تلك الأديان.

أما إدوارد كاندا فقد أثبت الفائلة الكبرى التي تعود على الأخصائيين الاجتماعيين إذا تضمنت برامج إعدادهم مثل هذه المادة موضحا أن «الدين جانب من جوانب الثقافة والخبرة الإنسانية ، وأنه يؤثر على السلوك الفردي والجماعي، وأن كل إنسان له حاجات روحية تتصل بإيجاد معنى وهدف لهذه الحياة.. فالمعتقدات والممارسات الدينية غالبا ما تلعب دورا حاسما في فهم الإنسان لنفسه وللعالم من حوله خصوصا فيما يتعلق بالتوصل إلى نوع من المعنى والهدف في العلاقات بين الذات والآخرين ، والبيئة ، والحقيقة المطلقة.. إن الأخصائيين الاجتماعيين يحتاجون للحصول على إعداد يمكنهم من التعامل مع الجوانب الدينية والروحية في الخبرات التي يمر بها عملاؤهم مثلها في ذلك مثل بقية الجوانب الأخرى» (Canda,1989) وقد بذل كاندا جهدا كبيرا في توضيح الفلسفة التي يقوم عليها إدخال مثل هذه المادة التعليمية والضوابط التي ينبغي مراعاتها عند تدريسها، بل وأعطى مثلا لتطبيقها من خبرته الذاتية لطريقة إدماج مثل هذه المادة في أحد المقررات التي يقوم بتدريسها، ولكنه كما رأينا بالنسبة لغيره مضطر للسير في طريق «الدراسة المقارنة للأديان» والمذاهب المختلفة في تأثيراتها الإيجابية والسلبية على

العملاء. كما أنه لم يتمكن من النفاذ لجوهر القضية على الوجه الذي يوحى به ما نقلناه عنه في صدر هذه الفقرة مما يمكن أن يستتبع منه أهمية تناول الموضوع في جميع المقررات الدراسية.

ولكن العديد من الشواهد قد بدأت تشير الآن إلى اهتمام متنام بالجوانب الروحية والدينية في الخدمة الاجتماعية في الولايات المتحدة الأمريكية اليوم كما يقرر ذلك إدوارد كاندل نفسه في مقاله القيم الصادر عام ١٩٨٨ عن « تنوع التوجهات الدينية والروحية وممارسة الخدمة الاجتماعية (Canda,1988:238 Midgley,1989:27) حيث يشير إلى ظهور عدد كبير من المقالات والكتب وإلى عقد المؤتمرات في السنوات الأخيرة حول مختلف جوانب العلاقة بين الدين والخدمة الاجتماعية، كما يشير بصفة خاصة إلى إسهام ماكس سيبورين وأيرين براور في توضيح معنى الجوانب الروحية بشكل عام يمكن أن ينطبق على الكثير من الديانات والمذاهب ، حيث يقرران أن الجوانب الروحية « تتضمن الأنشطة الإنسانية المتصلة باتخاذ القرارات الموجهة أخلاقياً، والبحث عن معنى وهدف للحياة، والسعي للتوصل إلى علاقات متبادلة مُشَبَّعة بين الأفراد والمجتمع والحقيقة المطلقة Ultimate Reality أياً كان تصورهما، وبطبيعة الحال فإن معنى « الحقيقة المطلقة » هو « الله » عند المؤمنين بالله؛ وهذا الاتجاه يفتح المجال أمام تجاوز العقبة الكثود التي أعاقَت إجراء البحوث في هذا المجال في الولايات المتحدة بسبب التعددية الدينية وعدم إمكان إقرار توجه ديني واحد يمكن أن تنطلق منه البحوث.

ثانيا:دعوى الموضوعية والحياة القيمي

رأينا في الفصل السابق كيف أن الظروف التاريخية والثقافية والاجتماعية الخاصة التي نشأ في ظلها العلم الأوروبي الحديث وتطور ، قد أدت في النهاية إلى صياغة نظرية المعرفة (الإبستمولوجيا) التقليدية في اتجاهات تنأى بالعلم وتترفع به عن أن يكون له أدنى صلة بالتصورات الدينية السائدة في الحضارة الغربية، . . . اتجاهات تحصر اهتمام العلم في الظواهر التي يمكن مشاهدتها بالحواس ، والتي تتوقف بالتالي عند دراسة ما هو كائن وواقع دون إعطاء أي مشروعية علمية » لتقويم « هذا الواقع .

ورأينا أن مؤسس علم الاجتماع في صورته الحديثة أوجيست كونت قد كان هو في الوقت ذاته مؤسس الاتجاه الوضعي الذي ارتبط « بالدعوة إلى تحقيق الموضوعية العلمية في مجال الإنسانية تماما كما تم تحقيقها في مجال الطبيعيات ، (حيث) اعتبرت الوضعية ابتداء أن ارتباط العلم بالأخلاق والقيم من مخلفات القرون الوسطى . . . ولقد فصل رواد علم الاجتماع الأوائل بين . . . ما يسمونه أحكام الواقع وأحكام القيمة . . . فقد كانت القيم تمثل في نظر علماء الاجتماع أخطر عائق في سبيل تقدم البحث العلمي ، حيث اعتقدوا أن البحث العلمي لا بد وأن يكون بحثا محايدا ومجردا من كل القيم والمعايير الأخلاقية (إمزيان: ١٩٨٩: ١).

وجاء ماكس فيبر الذي نسج أو نسجت حول كتاباته « خرافة أن العلوم الاجتماعية ينبغي ويمكن لها أن تلتزم بالحياة القيمي Value-Free » على حد تعبير ألفين جولدنر في مقاله الشهير الذي هاجم فيه بعنف « خرافة علم الاجتماع المتحرر من القيم (Gouldner, 1973) ، والذي أكد فيه أن الفكرة الشائعة عن إمكان وجود علم اجتماع محايد قيميا مستحيلة ومسخيفة Absurd ، وتساءل جولدنر عما يعنيه علماء الاجتماع عندما يتحدثون عن العلم المتلزم بالحياة القيمي قائلا: هل يقصدون أنه « بالفعل » متحرر من القيم أم أنه « ينبغي » أن يكون كذلك؟ هل يريدون لعلماء الاجتماع ألا يكونوا مبالين بالتأثير الأخلاقية المترتبة على

بحوثهم؟ أم يرون أن بإمكانهم إصدار الأحكام القيمة بشرط عزلها عن الأحكام الواقعية؟

هل يقصدون أن على علم الاجتماع ألا يتخذ المبادرة لكي يبين (بناء على خبرته) لغير المتخصصين خطأ بعض الآراء التي يعتقونها دون تحييص؟ أم يقصدون أن عليه أن يلتزم الصمت فلا يتكلم إلا عندما يُدعى للكلام عن النتائج المترتبة على بعض السياسات العامة في الأمور التي تقع في نطاق اختصاصه؟ . . . إلى غير ذلك من التصورات التي تبدو من تحليل كتاباتهم.

ثم يشير إلى أن الكثيرين من علماء الاجتماع ممن يؤمنون بأن هذا العلم محايد قيميا يقصدون أشياء مختلفة جداً عن بعضها، ويلتزمون بتلك التصورات دون تحييص جاد للأسس التي تقوم عليها تصوراتهم، ويوضح أن فيبر نفسه لم يكن يمانع في التعبير عن القيم إذا تحرر الباحث من الخلط بينها وبين الحقائق، كما أنه كان أكثر اهتماما باستبعاد القيم « السياسية » أكثر منه باستبعاد القيم « الدينية أو الجمالية » .

ويكشف لنا جولدنر عن الأسباب التي كانت وراء دعوة فيبر نفسه إلى أن يتصف علم الاجتماع بالحياد القيمي قائلا إن هذه الدعوة كانت بمثابة « عقيدة » شخصية جدا « لدى فيبر، وإنها كانت نابعة من ظروف معينة عايشتها الجامعات الألمانية وأساتذتها في تلك الفترة، وعاشها علم الاجتماع كعلم ناشئ » (11-6)، ولكن هذه الدعوة كما يقول قد تحولت عند علماء الاجتماع اليوم إلى جواز مرور شكلي فارغ من المضمون يتذرع به الباحث للتوقف عن التفكير الجاد، ثم يوضح أنه إذا كان هذا الموقف قد أفاد علماء الاجتماع بتحريضهم من الاندفاع القهري وراء القيم الأخلاقية للثقافة المحلية التي يعيشون في إطارها، إلا أنه من جانب آخر قد أدى بهم إلى نوع من « اللامبالاة الأخلاقية واللامعيارية الفاقدة للاتجاه » .

غير أن جولدنر يرى أن « المذهب الذي يؤمن بأن علم الاجتماع ينبغي أن يكون محايدا قيميا إنما هو الامتداد الحديث للصراع القديم بين الدين والعقل، ولقد نشأ هذا المذهب ولا زال يعيش على الاتجاهات التي سادت القرن الثالث عشر الميلادي

لإيجاد فواصل أو حواجز بين الدين والعقل لحفظ السلام بينهما... إن مذهب فيسر حول علم اجتماع متحرر من القيم إنما يخلق هوة بين العلم والقيم وينطلق من (نفس الطريق الذي سلكه سابقوه ممن حرصوا على إبقاء كل من الدين والعلم في مجال منفصل عن الآخر) (20-21): .

وإذا كان جولدنر قد ألقى الأضواء « التاريخية » على أصول الدعوة إلى علوم اجتماعية محايدة قيما، كما يبين العوامل « الشخصية والمهنية » التي أفرزتها عند فيسر وعند من تابعوه بعلم أو بغير علم، إلا أن التحليل الواقعي لكتابات علماء الاجتماع يكشف لنا من جهة أخرى أنهم لم يلتزموا « واقعيًا » بما كانوا يدعون إليه نظريًا من تمسك بالحيدة العلمية بإزاء القيم والثقافة ، بل كانوا جميعًا يؤكدون على سيادة وتفوق النمط الغربي ثقافيا وسياسيا واجتماعيا وسلوكيا وأخلاقيًا مما يجعل حيادهم القيمي محل تساؤل شديد، ويشير جولييان فرويند إلى أن ماكس فيسر يكاد لا يرى أصالة أو تفردًا أو عقلانية إلا في الغرب والغرب وحده، حتى وصل به الحال إلى التساؤل عما إذا كان تلك الأصالة راجعة إلى صفات وراثية عندهم! .

أما دوركايم فإنه كما يقول رايموند آرون « قد سخرَ علم الاجتماع لأهداف إصلاحية تقوم في جوهرها على أسس علمانية وإلحادية ومادية قصْد إحداث تغييرات عميقة داخل البنية الاجتماعية والثقافية الغربية، ولم يمنعه التزامه العلمي من التصريح بأن علم الاجتماع لم يكن ليستحق ساعة من الاهتمام إذا لم يمكنًا من تحسين المجتمع » ،... ومن الواضح أن « أية نظرة إصلاحية إلى المجتمع وأية محاولة في سبيل تغيير الوضع القائم نحو نموذج اجتماعي أمثل لا بد وأن... تتم في ضوء معايير تعبّر عن قناعة الباحث الاجتماعي وتستجيب للغايات التي تهدف إليها (إمزيان: ٦-٨) ،... فهل يمكن والحال هذه أن نتحدث عن حياد قيمي عند هؤلاء؟ أم يكون الأفق أن نتحدث عن تركزز ذاتي حضاري Ethno Centrism يعُمى ويصمّ .

وماذا كانت نتيجة ذلك الحياد القيمي المزعوم؟ يقول محمد إمزيان « لقد كان

لهذا التوجه المنهجي الذي سارت فيه الوضعية نتائج خطيرة على المستوى الاجتماعي والأخلاقي، فلم يعد الأمر يقتصر على تجاهل القيم الاجتماعية واستبعادها من مجال الدراسة وحسب، بل إن هذا الفصل المنهجي أدى إلى تبرير الواقع الاجتماعي الفاسد بالتأكيد على القيم السائدة أيا كانت طبيعتها وبغض النظر عن سلبياتها وإيجابياتها، إن استبعاد النظرة المعيارية النقدية من مجال الدراسة معناه قبول هذا الواقع كما هو (مادام) السبيل الوحيد إلى إدراك حقيقة المجتمع هو استقراء المحسوس كما (يتبدى) في سلوك الناس وتصرفاتهم؛ والقيم السائدة في وسط اجتماعي ما - حسب الوضعية - تعبر عن ظواهر صحية وسليمة لأنها تعبر عن رغبات المجتمع واتجاهه الأخلاقي... فالمقياس الذي تتحدد وفقه المثل الاجتماعية يتحدد وفق ما هو موجود وشائع بين الناس (٢٠:٢٠)، ... ويضيف إسماعيل الفاروقي في نفس الإتجاه قوله « إن التطهير المتعمد للعلوم الاجتماعية من جميع اعتبارات القيم الجوهرية قد جعلها عرضة للتأثر بأي قوة تعرض لها، وكانت النتيجة لذلك هي استحواذ الحقائق الواقعية لأي مجتمع على المقدرة لتكوين المعايير الخاصة به » (الفاروقي: ١٩٨٠: ٣٤)

وبلغة أخرى فإننا إذا اعطينا السلوك الواقعي المشاهد والقيم الاجتماعية الحاضرة التي تمت دراستها واقعيا في مجتمع ما الصلاحية لتكون المعيار النهائي للحكم على الصواب والخطأ، وإذا عرفنا أن من يملك القوة في المجتمع يكون لهم قدرة أكبر للتأكيد على معايير وقيم تصبح « هي » المعايير والقيم السائدة، أدركنا أننا من هذا المنظور إنما نكرس الوضع الراهن دون أدنى أمل في الخروج نقديا من إسهاره في ضوء أي معايير ذات صديق خارجي، سواء كنا على وعي بذلك أو لم نكن واعين به، كما أن هذا يفتح الباب من جهة أخرى أمام الداعين إلى « مذاهب النسبية والتشكك والذاتية » مما يطل أثر العلوم الاجتماعية ويفسد قوة الإيمان والعقيدة والخير والواجب في تقدير مسارات الحياة والتاريخ (الفاروقي: ١٩٨٠: ٣٤).

ولعل المثال التالي من العلوم السياسية أن يقدم لنا استبعاداً أكبر بالقضية على اعتبار أن السلوك السياسي يتعامل مع حقائق الحياة اليومية الملموسة في ضوء الصراع أو الموازنات بين القيم، ومن هنا تبدى قضايا العلوم الاجتماعية في نطاق

ظواهره بوضوح أكبر، يقول رشيد موتن (Moten, 1990:170) « إن العلوم السياسية في العالم الغربي بكل تأكيد ليست محايدة قيمياً، ورغم أن معظم رجال العلوم السياسية الغربيين يتخذون سمتا يبدو في ظاهره كالتزام صارم بالحياد القيمي فإنهم يؤكدون (من جهة أخرى) على قدسية الديمقراطية الليبرالية الغربية التي تتوقف اهتماماتها عند الربح وتحقيق أقصى ربح ممكن » ، وينقل عن كريستيان باي قوله « إنهم يخلطون التوجهات الديمقراطية المتعارف عليها بالموضوعية العلمية » ، وبهذا فإن المعارف التي يتم التوصل إليها في دراساتهم تكون منصهرة بشكل خفي مع الشخصية والتوجه العام للحضارة الغربية مما يترتب عليه أن الآخرين يأخذون تلك المعارف بقضها وقضيبضها دون وعي منهم مسلمين بأنها تمثل معرفة علمية خالصة في ذاتها.

وإذا كان أنصار النموذج العلمي القديم يدعون بإلحاح إلى بناء العلم على ما يرون أنه « حقائق » واقعية إمبيريقية فقط، ولا يرون أي مكان في صرح العلم للقيم أو المسلمات التي لم يتم التحقق من صدقها بالرجوع إلى الواقع المحسوس، فإن هذا التصور يتناقض مع واقع العلم الحديث نفسه الذي يقوم على « تأكيدات قيمية » وعلى مسلمات « غير علمية » Nonscientific على حد تعبير وليام جود، وبول هات، حيث يشير إلى أن العلم يقوم على المسلمات الآتية التي « لا يمكن إثباتها علمياً » (Goode & Hatt, 1952:20):

- ١ - أن العالم « موجود » .
 - ٢ - أن بإمكاننا « معرفة » العالم .
 - ٣ - أن الحواس وحدها « هي طريقنا إلى معرفة العالم .
 - ٤ - أن الظواهر مرتبطة ببعضها ارتباطاً « سببياً » .
- ومن الواضح أن تقسيم العمل الحديث قد أدى إلى أن تقع مناقشة مثل تلك القضايا الأشمل - والتي تتحكم في الإطار الذي يعمل في نطاقه العلماء في نطاق ما يقوم به المتخصصون في فلسفة المعرفة (الإبستمولوجي)، أو فلسفة العلم، أو علم العلم، في حين يظل الباحث الغارق إلى أذنيه في التفاصيل الدقيقة لبعوثه

المتخصصة الضيقة غير واع بتلك القضايا وغير مهتم بها أصلا، وغير مدرك لدلالاتها أو لمغزاها بالنسبة لما يقوم به هو من عمل، وهو يظن أنه يحسن صنعا وأنه يقف على أرض صلبة، في حين أنه في الواقع كمن يحترث في البحر أو يعطي ظهره للطريق الذي أعلن أنه ينوي السير فيه.

وإذا كان البعض قد لا يتصورون إمكانية الشك « في المسلمات غير العلمية » التي يقوم عليها بناء العلم الحديث في منظوره القديم فإن جود وهات يوضحان أنه بالنسبة للمسلمة الأولى مثلا فإن « كل الجهود التي بذلت لإثبات أن العالم موجود قد باءت بالفشل ، بل إنه يمكن في الواقع إنكار وجود العالم على أسس فلسفية » . ومعنى ذلك أن العلم الذي تقوم أعمدته على التحقق والتطابق مع الواقع إنما يقوم هو نفسه على مالا يمكن التحقق منه في الواقع، لا لسبب إلا لأننا « نرغب في التسليم بتلك المسلمات » ليقوم صرح العلم.

أما بالنسبة لمسلمة إمكانية معرفة العالم أصلا، وأن الطريق الوحيد لمعرفة الحقيقة هو استخدام الحواس، فإنها مسلمات تحيط بها الشكوك من كل جانب عند كثير من العلماء، فأصحاب النظرة العلمية القديمة أنفسهم تشككوا في إمكانية معرفة العالم أصلا كما يقول أجروس وستانيسو (151-97): فالسير فرانسيس سيكون الذي يعتبر أبا العلم الحديث وصاحب المنهج الاستقرائي بدأ « بإثارة الشكوك حول الحواس بصفة عامة » على أساس أن « شهادة الحاسة وما يرد إليها من معلومات ترجع على الدوام إلى الإنسان لا إلى الكون » . . . على حد تعبير سيكون نفسه، الذي شكك أيضا في قدرة العقل البشري على إدراك العالم قائلا أن « العقل أشد عرضة للخطأ من الحاسة كثيرا . . . فالثشيء المؤكد هو أنه مثلما تحرف المرأة غير المستوية أشعة الأجسام تبعا لشكلها ومقطعها، كذلك لا يستطيع التعويل علي العقل حين يتلقى صوت الأشياء عن طريق الحاسة في أن يكون أمينا في نقلها، إذ أنه في نقل انطباعاته يخلط بين طبيعته الخاصة وطبيعة الأشياء » .

وإذا كان الإنسان لا يستطيع الثقة بحواسه ولا بعقله فعلى أي شيء يعتمد في معرفة العالم؟ يجيب أجروس وستانيسو بأن يكون كانه قد وجد البلمس الشافي في « التجربة » التي تصحح خداع الحواس حيث يقول « أنا لا أقيم كبير وزن لإدراك

الحاسة المباشرة في حد ذاته ولكنني أحتال للأمر بحيث تقف وظيفة الحاسة عند الحكم على التجربة، ثم تقوم التجربة ذاتها بإصدار الحكم. (إن) طبيعة الأشياء أيسر كشفًا عن ذاتها تحت ضغط الحيلة البارة منها وهي تتمتع بحريتها الطبيعية»، وقد فعل ديكارت نفس الشيء أي «الارتياح في حواسه وعقله تمامًا كما فعل سيكون فهو يتساءل: ما الذي يضمن أن أيا من أفكاره وأحاسيسي يمثل أي شيء خارج كياني؟ ولكنه لا يلبث أن يرى أنه لا يستطيع أن يشك في أن أفكاره موجودة، فحتى لو كانت هذه الأفكار لا تمثل شيئًا خارج نطاق عقله فهي مع ذلك حقيقة... ومن ثم فهو يقول كلمته الماثورة: أنا أفكر إذن أنا موجود، وعند ديكارت أن «الانا» هي أدنى إلى اليقين من وجود العالم».

والآن فإذا رأينا أنه لم يعد هناك مناص أمام أنصار التوجه العلمي القديم من التسليم بأن العلم ذاته مبني على قواعد ودعائم قيمية وغير - علمية Non-Scientific على الوجه الذي شرحه جود وهات، فإن هناك اتفاقًا في الرأي بين الجميع على أن القيم يمكن استخدامها لتوجيه خطوة اختيار مشكلة البحث أو حتى خطوة وضع الفروض، ولكنها لا تتجاوز هذه الخطوات لا لتوجيه الملاحظات ولا للانتقاء من بينها في مرحلة التحقق من صحة الفروض، كما أنه لا خلاف من زاوية أخرى على أن القيم ذاتها يمكن أن تكون «موضوعًا» للدراسة والبحث كظواهر ناشئة عن عملية التنظيم الاجتماعي التي يمكن دراستها بطريقة موضوعية، ولكن موضع النزاع يكمن في استخدامها لتفسير الملاحظات وإضفاء المعنى عليها، فهنا نجد أنصار التوجه العلمي القديم يعترضون على ذلك أشد الاعتراض رغم أنهم يرتضون ما يقل عن ذلك كثيرًا من حيث إمكانية الاعتماد عليه، كالاعتماد في بناء النظرية على التخمينات، وما يسمى بالتفكير الإبداعي مثلاً - على الوجه الذي نفصله في الفصل القادم وما يليه إن شاء الله تعالى.

أما التوجه «الجديد» في العلم فإنه لم يتحدث عن الموضوعية وإنما عن «الذاتية المشتركة» Intersubjectivity، يقول ستانلي سترونج (Strong 1984:47) «إن الإدراك ليس فعلاً سلبياً ولكنه تأويل إيجابي للواقع الخارجي، فالواقع ليس شيئاً معلوماً ومسلماً به ولكننا نقوم إيجابياً ببنائه (بأنفسنا)، ولذلك فإن إدراك أي

منا للواقع إنما هو بالضرورة إدراك ذاتي ومرتبطة بالشخص ذاته ، ولكن لما كانت نظرة الجماعة التي يتسمي إليها كل منا تتضمن بعض أوجه الاتفاق والتجانس فإن أعضاء كل جماعة يشتركون في رؤية « موحدة نسبية » للعالم وفي « تفسير مشترك » للواقع، ولا يشترط أن يكون هذا الفهم المشترك للجماعة متطابقا تماما مع الواقع الخارجي، « فالواقع الخارجي - كما يوجد بصرف النظر عن من يدركه - لا يمكن ببساطة أن نعرفه موضوعيا، فالواقع كما يظهر لنا في الرؤية المشتركة يكون ذا صدق ذاتي مشترك Intersubjectively Valid أما عن الصدق الموضوعي فلا يمكن الوصول إليه » .

والواقع أنه حتي لو كان من المقبول أن نتحدث عن الموضوعية والحياد القيمي في العلوم الطبيعية، فإنه لا يمكن التسليم بذلك النهج في دراسة الإنسان والمجتمع البشري، « فالجمال الإنساني متصل بعالم القيم والمصالح والغايات... (ذلك أن) العالم الطبيعي يبحث موضوعات محايدة، والنتائج التي ينتهي إليها في أبحاثه يتساوى تأثيرنا فيها، وليست لدى الإنسان مصلحة خاصة في تغليب نظرتة في العلم الطبيعي على النظرات الأخرى(هل يمكننا التسليم حتى بهذا في ضوء التنازع مثلا بين المنادين بنظرية التطور ونظرية الخلق؟) أما في حالة العلوم الإنسانية فإن الموضوعات التي تتناولها... والنتائج التي نتوصل إليها تؤثر تأثيرا بالغا في قيمنا وغاياتنا وشمس مصالحنا واهتماماتنا... وحين نقرب من المجال الإنساني فإن العلم لابد أن يتداخل مع المصالح ومع القيم ويصبح الحياد والموضوعية التامة أمرا عظيم الصعوبة(أنور: ١٢٢) » .

ونضيف إلى ذلك أنه يكون أمرا غير مرغوب فيه على الإطلاق، لأن الحياة الاجتماعية في أي مجتمع إنما تستند إلى النسق القيمي المعين الذي يرتضيه الناس ويختارونه من بين جميع الأساق القيمية المحتملة والممكنة واللائهائية في تعددها، فلو سلمنا لكل مجتمع بالصدق - الذاتي لنسقه القيمي الخاص لانتهينا إلى « نسبية » يستحيل معها أي علم اجتماعي ذو طبيعة عامة، ولو لم نسلم بذلك صراحة فإن الواقع الذي نراه في علومنا الاجتماعية اليوم هو التسليم بذلك ضمنا، وذلك من

خلال فرض رؤية قيمة موجّهة لبحوثنا مستمدة من واحد فقط من الأنساق القيمة اختارته الحضارة الغالبة في حقبة زمنية معينة ويزعم أصحابه أن له صدقا مطلقا - كما هو الحال مع العلوم الاجتماعية المستمدة من المصادر الغربية اليوم.

وينبني على هذا نتيجة هامة جدا تتمثل في أن أي تصور شامل حقيقي يصلح لكي نرد إليه تلك الأطر القيمية المعيارية النسبية لا يمكن أن يأتي من مصدر بشري، (فكل المجتمعات والتجمعات البشرية متساوية في نسبية قيمها، ولا يستطيع أي منها أن يفترض لنسقه القيمي صدقا عاما لمجرد تغلبه الحضاري على غيره)، وإنما لا بد أن يأتي ذلك الإطار « الموضوعي » « للحايد » من مصدر خارج نطاق البشر Extra-Human أي مصدر إلهي.

ومن هنا نرى أن الخروج من هذا الطريق المسدود الذي سارت فيه العلوم الاجتماعية ردها من الزمن ونقصد بذلك الطريق الذي رسمته خرافة العلوم الاجتماعية الموضوعية المتحررة من القيم، الذي يتحلل في النهاية إلى تكريس نسبية قيمة ووقوع في أسر أطر ثقافية يعينها تعزّي إليها قيمة موضوعية عامة - نقول أن تجاوز هذا الطريق المسدود لا يمكن أن يتم إلا بالجمع بين الأطر التصورية الإلهية العامة (الموضوعية) من جهة وبين الأطر البشرية النسبية أو الذاتية من جهة أخرى.

ولقد عبر إرميان(١٩٧٩: ١٥) عن مثل هذا الموقف بشكل جيد إذ أوضح أنه إذا كانت الدعوة إلى الترام الموضوعية الخالصة في علم الاجتماع قد استهدفت استبعاد الأحكام المعيارية تخلصا من نسبية المعايير وقابليتها للأختلاف والتعارض زمانا ومكانا فانتهت إلي تكريس الواقع للحدود بالزمان والمكان أيّا كان، فإن التزام الموضوعية يمكن أن يتحقق في إطار الإسلام بأخذ المعايير « من الوحي نفسه الذي يتجرد عن كل النزعات الشخصية والذاتية... ومن ثم فليس لنا أن نستبعد النظرة المعيارية مادامت العلة الأساسية التي من أجلها استبعدتها التيودولوجيا الوضعية متفتية » .

كما يعبر إسماعيل الفاروقي (١٩٨٢: ١٧ - ١٨) عن نفس المعنى بطريقته

الفريدة قائلا: «يدعى الغرب أن علومه الاجتماعية تتم بالصفة العلمية لأنها محايدة وتتعمد تقاضى الأحكام والتفضيلات الإنسانية وتعامل الحقائق باعتبارها حقائق وتتركها تتحدث عن نفسها، ولكن ذلك كما رأينا يعد ادعاء باطلا، ومن ثم فإنه بدلا من الامتناع عن تحليل النواحي القيمية - الذى لا يمكن تطبيقه على أى حال مع السماح للاعتبارات القيمية أن تقرر النتائج بطريقة سرية - فإن العالم الأصيل يحاول أن يحلل كل جوانب الظاهرة المعروضة ويصنع ذلك علنا . إن إضفاء الصبغة الإسلامية على العلوم الاجتماعية يجب أن يعمل على إظهار العلاقة بين الواقع المدروس بالجانب من النموذج الإلهي المتصل به، ولما كان النموذج الإلهي هو المعيار الذى يجب أن يتحقق فى الواقع فلن تحليل الأمر الواقع ينبى ألا يغفل أبدا ما يجب أن تكون عليه الأشياء».

وإذا كان قد تبين لنا الآن استحالة الظن بوجود «علوم اجتماعية» محايدة قيميا فى الواقع كما يشهد بذلك تاريخ الفكر الاجتماعى، بل وعدم جدوى ذلك حتى إن كان ذلك ممكنا . . . وإذا كان قد تبين لنا أن هناك أضرارا جسيمة تلحق ليس فقط بالعلوم الاجتماعية بل بالمجتمعات البشرية كلها من جراء هذه التوجه الزائف، فإن نفس الشيء ينطبق من باب أولى على «مهن المساعدة الاجتماعية» التى يفترض أنها فى الأساس تجتهد لإحداث تغييرات مطلوبة فى اتجاهات مرغوبة اجتماعيا ، أى موجهة قيميا، ذلك أن الضرر الواقع فى حق الأفراد الذين نساعدهم وفى حق المجتمع الذى نخدمه يكون أبلغ إذا سارت تلك المهن فى الاتجاهات التقليدية المفرغة من القيم مهما كانت المبررات التى تساق لتبرير مثل ذلك الوضع .

ولقد عبر ماكس سيبورين عن الاتجاه الذى سارت فيه مهنة الخدمة الاجتماعية طوال حقبة كبيرة من عمرها فقال (فى عام ١٩٧٥) أنه خلال نصف القرن الماضى لم تكن هناك شعبية كبيرة للحديث عن الفلسفة الأخلاقية فى الخدمة الاجتماعية، وبدلا من ذلك فقد كان نموذج العلم - المتحرر - من القيم، وخصوصا «العلوم الاجتماعية - المتحررة - من القيم»، هو النموذج المثالى الذى تحتل به المهنة، حيث حاول الاختصاصيون الاجتماعيون أن يتوصلوا إلى قيم يمكن قياسها كمييا بدلا من أن يجهدوا أنفسهم فى التعامل مع القضايا الفلسفية الكبرى التى تتسم بالغموض،

رغم أنهم بذلك قد ضيعوا الأبعاد الأشمل التي تتعلق بمعنى الحياة. ويضيف هوارد جولدستين (Goldstein, 1987: 182) إلى ما نقله عن سيورين قوله أن الاختصاصيين الاجتماعيين عندما وجدوا أن نظرياتهم لا تسعفهم في مواجهة تعقيدات المسائل المتصلة بالقيم فإنهم تجنبوا الخوض في الأمور المتصلة بالقضايا الأخلاقية بالتركيز على الجوانب «العملية» واتخاذ موقف حيادي يتجنب إصدار الأحكام.

ولقد قام كولين بيل (Peile: 4-11) في عام ١٩٨٨ بتحليل الاتجاهات السائدة في بحوث الخدمة الاجتماعية في الخمس سنوات الأخيرة، فتبين له أنه رغم سيادة الاتجاه الإمبريقي الذي يقتضى أثر الإمبريقية الوضعية أو الوضعية الجديدة أو الوضعية المنطقية، إلا أنه قد وجد اتفاقاً عاماً على عدم الرضا عن ذلك الاتجاه الإمبريقي، وإن كانت الاتجاهات نحوه تتفاوت ما بين الرغبة في تعديله وإصلاحه إلى الثورة عليه، كما تبين له أن الثائرين على الاتجاه الإمبريقي لديهم بديل يطرحونه بقوة هو الاتجاه المعيارى Normative Approach الذى يقوم على الاعتراف بالقيم، وإيجاد التكامل بينها وبين المعارف، مع أخذ الجوانب الذاتية والاستبصار والحدس فى الاعتبار، وقد عقد بيل مقارنة بين الاتجاهين الإمبريقي والمعيارى نجتزء منها مايلى:-

الاتجاه المعيارى	الاتجاه الإمبريقي
يمكن «تفسير» الوقائع واكتشاف ما تعنيه بالنسبة للناس.	* العالم يمكن «التنبؤ» بظواهره، ويمكن معرفته ويمكن قياسه.
لا يمكن فهم الأجزاء إلا فى «إطارها» الأشمل.	* الواقع يمكن إدراكه «كأجزاء» متفرقة فقط.
السلوك «هادف وابتكارى» - يمكن تفسيره ولا يمكن التنبؤ به.	* السلوك يمكن تفسيره بطرق «سببية حتمية» - نزعة ميكانيكية.
المعرفة تنشأ من التفسير و«البصيرة»، وأساسها الاتصال المتعاطف مع البحوث.	* مصدر المعرفة هو التجريب والملاحظة، وأساسها اليقين المستمد من الخبرة «الحية»

الاتجاه الإمبريقي	الاتجاه المعيارى
* رفض كل معرفة ميتافيزيقية.	الرموز والمعانى والعوامل غير الظاهرة أساسية للفهم.
* الفصل بين المعارف والقيم - القيم والمائل الأخلاقية تقع خارج نطاق اهتمام العلم.	القيم يمكن أن تخضع للدراسة - نسبة أخلاقية تؤدي إلى عدم الاكتراث بالقيم - أو إلى فردية فوضوية.
* رفض التفسيرات الروحية - فصل واضح بين العلم والدين.	نسبية المعتقدات الروحية - هذه المعتقدات لها أهميتها لبناء المعنى اجتماعيا.
* الموقف المحايد قيميا يدعم ضمنا سيطرة الوضع الراهن.	اتجاه محافظ لعدم وجود تحليل بنائى أو تاريخى للمجتمع.

والتأمل للجدول السابق لا يملك إلا ملاحظة التوازي الواضح مع ماسبق أن وجدناه لدى المشتغلين بالعلاج النفسى الذى وصفه يسرجن فى شكل مقابلة بين الاتجاهات التقليدية الإكلينيكية والإنسانية من جانب وبين الاتجاه الإيماني البديل من جانب آخر، ولكن ييل بعد أن يتهى من المقارنة بين الاتجاهين يقرر أن «الصورة الكلية التى تنبثق من الوصف السابق تشير إلى أن العلاقة بين الاتجاهين المعيارى والإمبريقي إنما هى علاقة تناقض عدائى.. (ومع ذلك فإن) كلا من المنظورين مرتبط بالآخر ارتباطا وثيقا.. بحيث يكونان معا وحدة أكبر... إن المشكلة تكمن فى أن كل فريق لا يستطيع أن يدرك أن كلا الجانبين يضع يده على جانب من جوانب الحقيقة، ذلك أن اختلاف كل منهما عن الآخر لايعنى خطأ الرؤية الأخرى وإنما قد يعنى أن كلا منهما له رؤية جزئية وغير كاملة. وإننى أرى أن الامبريقية والمعيارية متكاملتان».

ولكن كيف يمكن الجمع بين هذين المنظورين المتقابلين رغم أن كلا منهما يقوم على مسلمات متعارضة؟ إن التأليف بين المتناقضين ليس مجرد عملية مزج بسيط أو خلط لخصائصهما، ولكنه يتضمن إيجاد وحدة جديدة مختلفة الخصائص عن كل منهما على حدة، مما يرتب نتائج تختلف عن الخصائص الداخلة فى هذا التأليف.

ويتعرض بيل لبعض الطرق التي يمكن من خلالها إيجاد هذه الوحدة، ويشير إلى أن البعض قد يتصورون الحل في النظر إلى المداخل الامبيريقية والمعارية كمداخل منفصلة ولكنها أجزاء من مدخل إستمولوجي متعدد الطرق Multimethod بحيث ينتظر من كل مدخل منها أن يقدم لنا استبصاراً مختلفاً من زاويته دون امكان القول بأن أحدهما مفضل على الآخر، ويعطينا مثالا على ذلك بأن الباحث مثلا يمكن أن يجمع بين البيانات الموضوعية والذاتية للوصول الى استبصار أعمق وفهم أفضل للواقع .

ولكنه يحذ مدخلا للتوحيد «الحلاق أو الابتكاري» الذي «ينظر للواقع نظرة كلية Wholistic لاتنفصل فيه الأجزاء عن بعضها، ولكنها تتداخل (أو تتطوى) في بعضها البعض، بمعنى أن كل شريحة تقتطع من الواقع تكون متداخلة ضمنا مع الكل، وأن الكل حاضرا ضمنا في كل جزء»، ثم يوضع مايقصده فيبين أننا لو نظرنا إلى الممارسة الواقعية الإمبيريقية لوجدناها تتضمن بعض عناصر المعيارية، لكن أصحابها لايعترفون بذلك نتيجة المغالاة وعدم القدرة على رؤية الحقيقة كما هي، والعكس أيضا صحيح، ولكنه يرى أن البصيرة Insight هي الضمان لعدم التناقض بين النتائج، فالمدخل «الحلاق» يقوم على أن الباحث ليس منفصلا عن موضوع بحثه . . بمعنى أن فهم موضوع البحث لا يتم فقط من خلال الملاحظة الخارجية التي يقوم بها الباحث، ولكن من خلال «خبراته الداخلية أيضا»، فعملية «الاستبصار» ليست ذاتية بحتة وليست موضوعية بحتة ولكنها تأليف Synthesis بينهما .

ويعالج ويتكبن وجوتشوك (222-211): الموضوع نفسه من زاوية أخرى، ويتجهان الى نتائج مشابهة، فقد قاما بمراجعة المعايير التي تستخدم في تقويم النظريات في الخدمة الاجتماعية، وتوصلا إلى أن هناك شعورا واضحا بضرورة الاستجابة للتطورات الحديثة في فلسفة العلم وفي العلوم الأخرى ، والتي تدعو بوضوح الى مراجعة جلرية للاتجاه الإمبيريقى، كما أن من الضروري لأى نظرية تستخدم في محيط الخدمة الاجتماعية أن تستجيب للإطار القيمي الذي تنطلق منه

رسالة المهنة، ويتسهان إلى أن معايير تقويم صلاحية النظريات فى الخدمة الاجتماعية ينبغى أن يتم توسيع نطاقها لتضم إلى جوار المعايير الإستيمولوجية المعتادة (مثل دقة التنبؤ والاتساق الداخلى) معايير أخرى لا تقل عنها أهمية مثل :

١ - أن تكون النظرية مفتوحة للنقد من خلال بيان الأطر والدلالات التاريخية والثقافية والسياسية والاقتصادية التى تعتبر كمسلمات تنطلق منها النظرية، حتى تفتح المجال لنقد تلك الأسس والافتراضات التى يُسلم بها عادة دون تمحيص.

٢ - أن تعترف النظرية بالإنسان كعامل فعال لا منفعل سلبى أمام المؤثرات البيئية، إذ أنه يستطيع التدبر والتأمل فى أفعاله، والتغلب على الإغراءات والصوارف عن تحقيق أهدافه. والتحكم فى شهواته، وتبنى مبادئ جديدة».

٣ - أن تأخذ النظرية فى اعتبارها خبرات الحياة التى مر بها العميل، والمعنى الذى يرى تلك الخبرات فى ضوءه ومن وجهة نظره، بدلا من أن يُنصبَّ الباحث نفسه كعالمٍ واتى بنفسه ممثلا حكمة وعارفا بما وراء سلوك العميل.

٤ - أن تؤكد النظرية على قيمة «العدالة الاجتماعية» لتحرير الأفراد والجماعات من التحكم التعسفى فى حياتهم باعتبار أن هذه من أهم القيم التى ميزت الخدمة الاجتماعية طوال تاريخها.

والواقع أن من يتفحص المحاولتين السابقتين لتحديث الأساس العلمى للخدمة الاجتماعية لكى يصبح متساقا مع اتجاهات المنظور العلمى الجديد يلاحظ أن كلا منهما قد حاول إيجاد نوع من التوفيق بين الجانب «القيمى» والجانب المعرفى «الإمبيريقى» بطريقة مختلفة، ففى حين يوحى إسهام كولين بيل بأن الاتجاه المعيارى يعترف بالقيم والمعتقدات الروحية وبأهميتها، لبناء المعانى اجتماعيا، فإنه ينظر للقيم من منظور «العملاء» أساسا، ولا يملك إلا الاستنتاج بأن هذا الاعتراف يترتب عليه «نسبية أخلاقية» قد تؤدى إلى عدم الاكتراث بالقيم أساسا، مادام لكل قيمه المختلفة المساوية فى الوقت نفسه لقيم غيره، مما يترتب عليه التسليم بالجميع واستبعاد الكل من الصورة، ولكن إسهام ويتكين وجوتشوك يتجه من الناحية

المعيارية إلى الاعتراف «بقيم المهنة» بدلا من التركيز على قيم العملاء وخصوصا قيم العدالة الاجتماعية التى لا يكاد يختلف عليها أحد فى عمومها ولكنها تترك المجال مفتوحا أمام كل التفسيرات عندما نتجه الى التفاصيل .

ومن هنا يتبين لنا أنه لا مناص من التسليم بأن الحل الحقيقى للمشكلة التى يثيرها فشل المنظور العلمى «القديم» القائم على نظرة وضعية تدعو إلى الحياد القيمى - فى نفس الوقت الذى نستجيب فيه للمكتشفات العلمية والتطورات المنهجية التى يقوم عليها المنظور العلمى «الجديد» . . نقول أن الحل إنما يكمن فى الاعتراف «بالقيم» كموجه للسلوك الفردى وللترتيبات المجتمعية، وفى الاعتراف بأن نظريات العلوم الاجتماعية كما تصف الواقع فإنها تشكله فى الوقت ذاته، ثم الاعتراف بأنه لا يمكن الخلاص من نسبية تلك القيم لأنها تختلف باختلاف الزمان والمكان - مما يترتب عليه ضرورة التسليم بالنتيجة التى سبقت الإشارة إليها فيما مضى ألا وهى حتمية أن يكون «مصدر تلك القيم نفسها محايداً» - وهو ما يشير بكل جلاء إلى الوحي الصحيح كمصدر للقيم التى ينبغى أن توجه السلوك الفردى والجماعى من جهة كما توجه محاولات التنظير «العلمى» له من جهة أخرى.

ثالثاً: تلخيص وخاتمة

لقد حاولنا فى هذا الباب أن نفى - بقدر الاستطاعة - بأحد المتطلبات الرئيسية لعملية «أسلمة المعرفة» كما وصفها د. اسماعيل الفاروقى بنظرته الشاقبة فى مقاله الشهير بهذا العنوان (١٩٨٢: ١٧ - ١٨) حيث يقول يرحمه الله تعالى: «يجب أن يتم تحليل نقدى من وجهة نظر الإسلام لواقع الفرع الدراسى فى أرقى حالات تطوره (لاحظ أن تطبيقنا هنا لم يكن على «فرع دراسى» وإنما على «العلم والمنهج العلمى»)، كما يجب التعرف على العوامل التفضيلية التى أدت بهذا الفرع فى تطوره التاريخى إلى ما هو عليه وكشف أمرها... كذلك يجب تحليل مشاكل الفرع الدراسى الكبرى، وأفكاره الرئيسية كى نصل إلى مسلماته وأهميتها وعلاقتها بالتصور الأساسى للفرع... (للتسائل) هل حقق الفرع ما تصوره منشؤه؟ وهل أدرك حقيقة دوره فى الخطوة العامة للبحث عن العلم، أى تطلّع الإنسان للمعرفة؟ وهل حقق ماترجوه البشرية منه كجزء من ضالتها المنشودة؟...».

لكم كان الأمر يكون ميسوراً على الباحث فى هذا الموضوع لو جاءت الإجابات على كل تلك الأسئلة الأخيرة بالإيجاب، إذن لكُفينا مؤونة الاجتهاد لإيجاد حلول مبتكرة، ولأنفقنا الطاقة بدلاً من ذلك فى إضافة لبنة تقليدية أخرى إلى بناء العلم القائم المفترض صحة أساسه وقواعده، ولكن ماكل ما يتمنى المرء يدركه، فلا مناص من الإجابة عن تلك الأسئلة السابقة جميعاً بالنفى، فلقد تبين لنا من تمحيص التصورات الأساسية للعلم والمنهج العلمى فى دراسة الإنسان والمجتمع ومن استخلاص مسلمتهما وتوجهاتهما الأساسية أنها لم تحقق الأمل المنشود ولم توصلنا إلى ماترجوه البشرية من ورائهما.

ولقد حاولنا فى هذا الباب التعرف على واقع المنهج العلمى للبحث فى الظواهر النفسية والاجتماعية فى صورته الراهنة، والتعرف أيضاً على العوامل التفضيلية التى أثرت عليه فى تطوره التاريخى،... وقد تبين لنا بوضوح أنه - على عكس التصور الشائع لدى الكثيرين - فإن التوجه العلمى السائد، رغم أنه كان ثمرة سعى جاد مضن ومتواصل للبحث عن الحقيقة، إلا أنه قد أثنخ فى مسيرته

التاريخية الطويلة بأثار الصراع مع قوى اجتماعية وثقافية عاتية، مما ترك بثورا وندوبا عميقة على بنيته ومسلماته الأساسية، ظهرت آثارها حيناً في تشويش مقاصد العلم وتشويهها، كما ظهرت أحيانا أخرى في الشطط والبعد عن القصد الذى ابتلى به فى مداخله وتوجهاته العامة.

فأما من جهة تشويش المقاصد وتشويهها فإن التوجه العلمى «السائد» قد جاءنا عاقدا العزم على استبعاد كل ما يمت بصلة إلى الله واليوم الآخر فى مجال العلم، قاصرا همهم وهمته على شئون هذه الحياة الدنيا، ومستبعدا كل اهتمام بصلة هذه الحياة بالدار الآخرة - دار القرار، فجاءت العلوم الاجتماعية بتراء منقطعة خاوية من الداخل، تستبدل الذى هو أدنى بالذى هو خير،... «فأعرضُ عمن تولى عن ذكرنا ولم يُردْ إلا الحياة الدنيا، ذلك مبلغهم من العلم...» (النجم: ٩٩ - ٣٠).

وقد رأينا نتيجة هذا كله وقد انعكست على مستوى ونوعية النظريات فى العلوم الاجتماعية، التى تعاني من التعدد والتنافر الذى لا يرجى له تكامل فى المدى القريب أو البعيد، كما تعاني من ضعف القدرة على التفسير والتنبؤ مما لا يبدو بشارا إصلاحا فى المدى القريب أو البعيد، كما رأينا نتيجته تنعكس من جانب آخر على مهن المساعدة الإنسانية التى تستمد قواعدها النظرية جزئيا من تلك النظريات، حيث وجدنا تلك المهن حائرة فى الاختيار من بين تلك الأطر النظرية المتضاربة دون دليل هاد، وقد نبذت تلك المهن أى توجه قيمى واضح جريا وراء مآزٍ لها من حياذ قيمى مزعوم مشتق من توجهات تلك العلوم، مما أضعف من فاعلية ممارساتها، وشكك المجتمعات فى قيمتها وثمرتها ومنفعتنا للناس... «أفمن زين له سوء عمله فرآه حسنا فإن الله يضل من يشاء ويهدى من يشاء، فلا تذهب نفسك عليهم حسرات، إن الله عليم بما يصنعون» (فاطر: ٨).

وقد رأينا على جانب الطريق جهودا تبذل من جانب الكثيرين من العلماء الملتزمين إلى الحضارة الغربية ذاتها تحاول مزاحمة ذلك التوجه التقليدى القديم للعلم، أو إزاحته إن استطاعت، وذلك فى إطار ما أصبح يعرف بالتوجه «الجديد»

للعلم، والذي يحاول إصلاح الموقف عن طريق إيجاد التكامل بين الاتجاهات الإمبريقية التقليدية والاتجاهات المعيارية، وعن طريق توجيه الاهتمام للعوامل الروحية والدينية في تأثيرها على السلوك الانساني، غير أننا قد وجدنا أيضا أن العلماء من أصحاب هذا الموقف الجديد لا يزالون مكبلين أيضا ببعض القيود التي أثقلت غيرهم ممن ينتمون إلى نفس الحضارة المادية المعادية للدين، فخرج هؤلاء علينا بنظرة للعوامل الروحية والدينية تتوقف عند عموميات... كإضفاء المعنى على الحياة، أو الوعي بالحقيقة المطلقة مثلا وهكذا...

والآن: فماذا بعد الحق إلا الضلال؟ إن الصورة التي تنبثق من هذا العرض تُشير دون خفاء إلى أن إنقاذ مهمة الإصلاح العلمي والمنهجى المعاصر لا يمكن أن يقوم بها إلا العلماء المسلمون، لسبب بسيط لا يخفى ولا يرجع إلى ذواتهم الضعيفة - ألا وهو امتلاك الإسلام للصورة النهائية للوحي بين دفتي كتاب كريم لم يلحقه التحريف أو التبديل، إضافة إلى سُنَّة مفصَّلة لما أجمل في القرآن ومتممة للبلاغ، في حين أن أفضل العقول العلمية المقيّدة بحضاراتها وقد حرمت مثل هذه المصادر العليا الناصعة لم تستطع الانعتاق من قيود الديانات المخرقة التي ألفوها، وبالتالي فإنها فقدت القدرة على تجاوز الأزمة.

ولكن ماهي طبيعة المهمة التي ينبغي أن يقوم بها العلماء المسلمون لتصحيح هذا الوضع؟.. تتمثل هذه المهمة - في ضوء ماسبق - في التوصل إلى صيغة منهجية ملائمة يمكن بها الجمع بين معطيات الوحي من جهة وبين معطيات الحس والعقل.. من جهة أخرى في وحدة وتكامل يتبوأ فيها كل منهما مكانه الصحيح دون مغالاة أو تعسف - هذا فيما يتصل بمصادر المعرفة «العلمية» بالمعنى الإسلامى الصحيح.

أما فيما يتصل بفهم الإنسان فإن المهمة المطلوبة تتمثل في إعطاء الجوانب الروحية والاعتقادية مكانها الصحيح - إلى جانب المكونات الجسمية والنفسية والعقلية المعهودة - كمعامل فاعلة ومؤثرة (هل نقول حاكمة؟) على السلوك الإنسانى.

وأخيرا فإن هذه المهمة يمكن ترجمتها على مستوى دراسة المجتمع والعلاقات الاجتماعية بالعمل على إيجاد صيغة يمكن بها الجمع بين الحقائق الإمبريقية والقيم الدينية والاجتماعية في إطار نظرية اجتماعية تستلهم من الوحي أطرها التفسيرية وترجع الى الواقع لاختبار فهمنا للوحي ، دون أى تسليم صريح أو ضمنى بأن «الواقع الذى يختاره الناس بإرادتهم» يمكن أن يكون حاكما على ماينتزل به الوحي من توجيه قيمى يتوجب على الناس طاعته والنزول عنده.

فالله سبحانه وتعالى قد خلق هذا العالم المتحوّل الزائل وفقا لقوانين وسنن كونية مضطردة، وقد اقتضت حكمته ورحمته سبحانه تمكين الناس من التوصل بحواسهم وعقولهم الى تلك السنن فيما يتصل «بالعالم المادى» الذى تتفاعل فيه الاسباب والنتائج «وتنتهى التفاعلات ونتائجها فى حدود هذه الحياة الدنيا» . . . أما بالنسبة لعالم البشر المتضمن فى تكوينه إضافة للجوانب المادية «جوانب روحية» غير خاضعة لحكم الزمان والمكان بالمعنى الذى نعرفه عليهما، فإنه بالضرورة يتضمن مبدأ متعاليا لايتنهي بنهاية هذه الدنيا، ولا يمكن التعرف على القوانين التى تحكمه إلا من مصدر علوى - هو الله خالق هذا الكون وحده لاشريك له، وأى محاولة للاعتماد على مايتوصل اليه الناس بأنفسهم من قيم وتفضيلات بشرية لتكون هى المبدأ البديل محكوم عليها أن تظل تدور فى فراغ إلى أبد الأبدن.

«وإذا ذكر الله وحده اشمأزت قلوب الذين لا يؤمنون بالآخرة وإذا ذكر الذين من دونه إذا هم يستبشرون». (الزمر: ٤٥)

تلك بصفة عامة الخطوط التى نظن أن «ثورة التنظير فى العلوم الاجتماعية» من المنظور الإسلامى ينبغى أن تنطلق منها إذا أردنا أن نواجه بشكل جذرى الأزمة الحالية التى تعانها العلوم الاجتماعية غير الموجهة بتوجيه الاسلام، ولكن تفصيل الحديث فى هذه القضايا يخرج عن نطاق اهتمامنا فى هذا الباب، وهو موضوع الباب التالى .

الباب الثالث

جواهر الحل :

ثورة التنظير في العلوم الاجتماعية

الفصل الخامس : الافتراضات الأساسية التي يقوم عليها البحث
العلمي في التصور الإسلامي

الفصل السادس : بناء النظرية في ضوء التصور الإسلامي

الباب الثالث

جوهر الحل: ثورة التنظير فى العلوم الاجتماعية

تمهيد

رأينا في الباب السابق أن المنهج العلمى التقليدى يقوم على عدد من المسلمات الأساسية التى لم تنتزل « كاملة » من علياء سموات العلم والحكمة والعقل، ولكنها مجرد نتاج لتفاعل تاريخى طويل، بين قوى وتوجهات فكرية وثقافية وسياسية معينة، وفى إطار مكائى وزمانى معين، وقد رأينا كيف أن تلك المسلمات الأساسية قد اتخذت فى نهاية الأمر طابعا ماديا وضعيا إمبيريقيا، . . . وقد تبين لنا كيف أن هذا التوجه التقليدى للعلم قد أدى الى نجاحات والمجازات باهرة فى دراسة الظواهر الطبيعية، ولكنه قد أسهم من جانب آخر فى إقامة عقبات كبرى فى طريق دراسة الظواهر الإنسانية، . . . ولقد توصلنا فى نهاية المطاف الى أن خروج العلوم الاجتماعية من دائرة الأزمة التى تواجهها رهين بإعادة النظر فى تلك المسلمات الأساسية بشكل جاد، رغم إدراكنا لصعوبة الأمر بسبب ما اكتسبه المنهج العلمى التقليدى من احترام وتقدير كبيرين فى نفوس رجال البعث العلمى الذين ترسخت تلك المسلمات عندهم تعلما وتعلما وممارسة على مدى حقبة طويلة من الزمان.

ولقد رأينا أن أصواتا كثيرة فى الغرب قد بدأت - ومن عجب - نتيجة للتقدم العلمى المعاصر المنطلق من المنظور التقليدى ذاته - ترتفع مطالبة بمراجعة تلك المسلمات خصوصا فيما يتصل بالتعامل مع الظواهر الإنسانية، ولكننا رأينا أيضا أن تلك الأصوات لم تستطع - بسبب نفس القيود والمحددات الثقافية ذاتها - أن تتخلص كليا من نزعتها المادية أو من التأثير بطرفها المجتمعية، فوجدنا أنه بالرغم من تسليم أولئك العلماء مثلا بتأثير ما يطلقون عليه «العوامل الروحية» والدينية فى السلوك الإنسانى، إلا أن هذا الاعتراف لم يصل لديهم إلى مستوى التسليم بوجود حقيقى واقعى للروح التى لها فعاليتها فى تسبب السلوك (رغم أن وجودها ليس محدودا بحدود الزمان والمكان) ، كما لم يصل إلى حد الاعتراف بوجود إله خالق

قادر مدير فاعل في هذا الوجود، كما رأينا أنه حتى أولئك العلماء الذين اختلفوا مع الدعاوى الشائعة بتحرر العلوم الاجتماعية من القيم قد انتهوا الى نسبية قيمة تكاد تلغى كل معنى للاعتراف بدور القيم في تشكيل عملية التنظيم الإجتماعى .

ولقد انتهينا إلى أن عملية إعادة النظر في المسلمات التي يقوم عليها المنهج العلمي التقليدي ينبغي أن تسير في اتجاهات تدهم عناصر القوة الأساسية في هذا المنهج (والتي تتمثل أساسا في فكرة التحقق من صلق القضايا بالتعرف على درجة مطابقتها للواقع المحسوس)، ... ولكنها تضعها في الوقت نفسه في موضعها الصحيح وفق نظرة الإسلام الشاملة للكون والإنسان ولوظيفة العلم، بحيث يتبوأ الوحي مكانه الصحيح كمصدر يقيني للمعرفة الكلية المنتزلة من عند خالق ذلك الواقع المحسوس ، وخالق الحواس التي تدرك معطياته الجزئية.

وإذن فالتوجه الإسلامي لا يقوم - ولا يمكن أن يقوم - على أساس رفض معطيات الحس والعقل ، لأن الإسلام كان أول الداعين منذ العصور الوسطى إلى استخدامهما في ملاحظة الظواهر المادية الحسية حين كان العالم «المتحضر» سجين القياس الصوري الأرسطي، ولكن التوجه الإسلامي في الوقت ذاته لا يتوقف في دراسة الظواهر الانسانية بصفة خاصة عند حد معطيات الحس وحدها كما يفعل المفرقون في الإمبريقية، ولكنه يضم إليها معطيات الوحي التي لا يمكن بدونها التوصل إلى فهم «الإنسان» ذلك الكائن المتميز عن غيره من المخلوقات، المتضمن في داخله عالم الغيب متوحدا في عالم الشهادة، أي الروح المتحدة بالجسد.

وسنحاول في هذا الفصل بيان معالم الطريق لإتمام هذه المهمة، وذلك من خلال استعراض المسلمات الأساسية التي يقوم عليها المنهج العلمي للبحث من منظور الإسلام، مع استجلاء مكانة الوحي ومكانه في علاقته بالعقل والحواس توصلا إلى المعرفة العلمية، . . . ثم نتقل في الفصل التالي لترجمة متضمنات هذا كله إلى إجراءات محددة تتصل مباشرة بالعمل اليومي الذي يقوم به الباحثون - ألا وهو بناء النظرية من المنظور الإسلامي.

الفصل الخامس

الافتراضات الأساسية التي
يقوم عليها البحث العلمي
في التصور الإسلامي

الفصل الخامس

الافتراضات الأساسية التي يقوم عليها البحث العلمي

في التصور الإسلامي

يقوم البحث العلمي في إطار التصور الإسلامي على مجموعة من الافتراضات أو المسلمات الأساسية التي تضعه - مثله في ذلك مثل أي نشاط إنساني آخر يقوم به المسلم - موضعه الصحيح في إطار التوجهات الإلهية في النظر لهذا الوجود ولما وراءه، دون تجاوز للحدود، ودون انفصال تعسفي عن بقية جوانب الحقيقة، فلقد رأينا أن التجاوز في تقدير مكانة العلم الوضعي، ثم الفصل أو الفصام بين عالم الحس وعالم الغيب كما لو لم تكن بينهما أية صلة، قد أدت إلي عواقب وخيمة لم تعد بالضرر فقط على البحث العلمي ذاته بل وتجاورته إلى إلحاق الضرر بالمجتمعات التي تسير وفق ذلك التصور الوضعي في علومها ومهنها.

أما المجتمع المسلم - حيث يوضع كل أمر في موضعه الصحيح ، دون إفراط أو تفريط - فإن كل نشاط إنساني يتوافق ويتناغم مع غيره من الأنشطة بما يؤدي إلى صلاحه في ذاته كما يؤدي إلى صلاح الكل الذي هو جزء منه، ومن هنا فإن العلم والمنهج العلمي في منظور الإسلام يقومان على مسلمات لا تؤدي فقط إلى فاعلية العلم في الوصول إلى الحقيقة وإنما تؤدي أيضا - بفضل الله - إلى صلاح أحوال المجتمعات ليس فقط في هذه الدنيا بل وأيضا في الآخرة... متجاوزة بذلك قصور النظرة البشرية لدور العلم، وموحدة لكل جوانب الوجود في تناغم وتكامل لا نظير له «صبغة الله ومن أحسن من الله صبغة ونحن له عابدون» (البقرة: ١٣٨).

وفيما يلي نسوق مجموعة من المسلمات الأنطولوجية (الوجودية) والإستمولوجية (المعرفية) التي تعطي العلم في المنظور الإسلامي أصالته، في إطار الفهم الأشمل لحياة الناس في هذه الدنيا... وفي صلتها التي لا تنفصم بحياتهم في دار الخلود، ولقد يختلف الباحثون في صياغة هذه المسلمات فيقدمون فيها أو يؤخرون، أو يفصلون فيها أو يجمعون، ولكننا نظن أن هناك اتفاقا عاما على

مضمون هذه المسلمات بشكل أو آخر - مع وجود مجال لقدر محدود من الاختلاف مرده اختلافات الرؤية الشخصية والخبرة الفردية ، مما يحتمل بعض الاخذ والرد، ولقد استفدت كثيراً في صياغة هذه المسلمات بمجموعة المبادئ التي صاغها إسماعيل الفاروقي وعبد الحميد أبو سليمان(١٩٨٦: ٧٥ - ١١٧) إضافة إلى ماوجدته عند غيرهما مما يثري ذلك الإطار العام ويزيده تحديداً.

(١) وحدة الخالق ووحدة الخلق:

إن وحدانية الله سبحانه وتعالى هي محور التصور الإسلامي وذروة سنامه، والإيمان بوحدانية الله هو أول وأهم عامل - على الإطلاق - من العوامل الموجهة لسلوك الإنسان المسلم في كل جانب من جوانب حياته ، وفي كل عمل يقوم به دون استثناء، فوفقاً لهذا التصور يؤمن المسلم أن الله خالق هذا الوجود ومدبره، ويعرف أنه سبحانه متصف بكل صفات الكمال، وأنه مطلق الإرادة والتصرف في ملكه دون شريك، ﴿إِلَٰهَ الْخَلْقِ وَالْأَمْرِ﴾ (الاعراف: ٥٤)، وهو صاحب الحق الأوحد في تحديد الغاية من وجود جميع الكائنات التي خلقها بعلم وقدره وحكمة، وصاحب الحق في تحديد القوانين التي تحكم الوجود كله، وإذا كان سبحانه قد أعطى البشر حرية الاختيار ، فإن طاعة أمره ونهيه والرغبة في تحقيق مرضاته سبحانه هي أوجب الواجبات عليهم، ثم إنه سبحانه لا يريد بما يأمر الخلق به إلا الخير، وهو لم يخلق الناس عبثاً، وإنما هو رادُّهم إلى معاد، ومجاريهم على أفعالهم.

فإذا تيقن المسلم أن الله سبحانه وتعالى هو خالقه ورازقه، وأنه هو الرؤوف الرحيم الكريم اللطيف الودود، وأنه هو الملك الديان الذي إليه المرجع والمآل، عرف أنه لا خير في شيء أبداً إلا أن يحىء وفق أمره، وأنه مصدر كل خير، وأصبح الله وحده موضع تقديسه ومحبه، فلا يفعل إلا ما يرضي الرب ولا يقصد إلا وجهه في كل ما يأتي ويدع - في سعيه لتحصيل الرزق كما في سعيه لتحصيل العلم.

ويرتّب على وحدانية الخالق بالضرورة وحدة الخلق، ﴿لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدنا﴾ (الأنبياء: ٢٢)، فالكون نظام واحد متكامل لأنه من صنعة خالق واحد سرى نظامه وتقديره وعلمه وحكمته في كل جزء منه، والنظام الكوني يتكون من قوانين الطبيعة التي ليست إلا سنن الله السارية في خلقه المادي أو النفسي أو الاجتماعي أو الأخلاقي، وكل كائن يوجد وكل حدث يقع في الكون وفقا لتلك القوانين إنما يتم علي ما قضى به أمر الله وقدرت حكمته، وبما أودع في كل كائن من طبع وقوة، وما خص به كل نفس إنسانية من إرادة وطبع وقوة تمكنها من الأداء والسعي والتغيير وفق ما اقتضت كليات حكمة الله وإرادته.

فالأسباب في هذا الكون هي أسباب وسنن إلهية، مرد وجودها وعلاقاتها وآثارها الكلية إلى الله سبحانه وتعالى، وليس على الإنسان إلا السعي في منابها وفق طاقته، وهو مسئول بحسب إرادته وقدرته، وجزاؤه وحسابه على ما كسبت يده بعد ذلك إلى الله، أما الكليات الإلهية خلف مجمل هذه السنن والأسباب فذلك من أمر الله، وتتعلق بعلمه المطلق الذي لا يحيط به أحد إلا بإذنه إذ يوحى من أمره ما يشاء لمن يشاء ممن اختارهم من الرسل، فهو سبحانه خالق تلك السنن، وهو ذاته منزل الوحي لهداية البشر لما شاء من تلك السنن، إلي جانب وظيفة الوحي في إرشاد الناس لما ينبغي عليهم فعله لتحقيق مرضاته.

(٢) وحدة الحقيقة ووحدة المعرفة :

ويرتّب على ما سبق أن «العقل» بما أودع الله فيه من قوة مدركة للمعاني والأسباب، و«الوحي» الذي أرسل الله به رسله يتكاملان ويتكاتفان على فهم الغايات والأسباب وعلاقاتهما في هذا الوجود كما فطره الباري وسخره.. وهذا يصدق طبعاً إذا استقام فهم معنى العقل ودوره، ومعنى الوحي ودلالته، وطبيعة التكامل بينهما وصورته.

فالعلاقة بين العقل والوحي علاقة ذات طبيعة خاصة جداً.. علاقة تتطلب حرصاً ودقة في التناول إذا أردنا تجنب الوقوع في التجاوز، أو الانسياق وراء ما تهوي الأنفس مما حسنت صورته وسامت عاقبته، فقد يبالغ البعض في تعجيد العقل

بقوله إن العقل أساس في ثبوت الوحي والتسليم به أصلاً، فإن كان المقصود بهذا أن العقل أساس في التكليف بمعنى أن المجنون الذي لا عقل عنده يسقط عنه التكليف، فهذا الاستخدام للفظ مما لا يماري فيه أحد، ولكن أي إحياء بأن العقل حاكم على الوحي الصحيح فإنه أمر لا يمكن قبوله أو التهاون فيه .

ويرى أهل الاعتدال في الأمر (العلواني، ١٩٨٨: ٢٨) أن العقل وسيلة لإدراك صدق الوحي، لأن الوحي قد قام الدليل العقلي على صحته من خلال الإعجاز والتحدي، فالإعجاز (بكل المعاني المتفق عليها) دليل على صحة القرآن الكريم وصحة نسبته إلى الباري جل شأنه، كما أن التحدي قد أثبت عجز البشر أن يأتوا بمثله أو بعشر سور أو بسورة من مثله، بما لا يدع مجالاً لأي شك في نسبته إليه سبحانه، وإذن فالإيمان بالله والرسول والكتاب بالنسبة لنا «حقائق موضوعية... هناك أدلة عقلية على صحتها، فهي ليست مجرد دعاوى اعتقادية بل هي إيمان يقوم على علم» (العلواني: ٣٣).

ولكن التساؤل الذي قد يثار هنا إضافة إلى ذلك هو: هل النظر في الأدلة العقلية المثبتة لصحة الوحي أمر عقلي بحت؟ أم أن النظر العقلي شرط «ضروري» وإن لم يكن «كافياً» وحده لحصول اليقين؟ إن من ينظر في الآيات الكريمة التي تتعرض لقضايا الإيمان بالوحي يجد أنها تربط بين أمور «عقلية» أساساً كالتميز والتفكير، وبين أمور «وجدانية» كالخوف والتقوى، وأمور «روحية» كرجاء النشور أو حضور القلب الذي يتأثر بنوع «السلوك»...، تأمل مثلاً الآيات الكريمة:

- ١ - ﴿وَتَرَكْنَا فِيهَا آيَةً لِلَّذِينَ يَخَافُونَ الْعَذَابَ الْأَلِيمَ﴾ (الذاريات ٣٧).
- ٢ - ﴿أَفَلَمْ يَكُونُوا يَرُونَهَا بَلْ كَانُوا لَا يَرْجُونَ نُشُورًا﴾ (الفرقان ٤٠).
- ٣ - ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرَى لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ﴾ (ق ٣٧).
- ٤ - ﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبِ أَقْفَالِهِا﴾ (محمد ٢٤).
- ٥ - ﴿كَلَّا بَلْ رَانَ عَلَى قُلُوبِهِمْ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾ (المطففين ١٤).

فهذه الآيات الكريمة تربط بين الإدراك والوجدان والتزوع، وكان فيها إشارة لا تخفي إلى أن قضايا الإدراك في المنظور الإسلامي ترتبط بطريقة ما بقضايا الوجدان بل والسلوك أيضا، وبلغت أخرى فلإن القلب إذا صفا وركا، يفتح الطريق أمام العقل المتأمل المتدبر المتوازن، لإدراك صحة الوحي والإيمان بحقائقه، وكلاهما يتطلب استقامة في السلوك واعتدالا في القصد حتى يبلغ مبلغه.

ومن جهة أخرى فلإننا نجد الآيات القرآنية وإن دعت في مواضع عديدة إلى أعمال الحواس كالسمع والبصر كوسائل للإدراك الحسي، فإنها تشير أيضا إلى أن الحواس وحدها ليست كافية للمعرفة الكاملة المحققة ﴿لهم قلوب لا يفقهون بها ولهم أعين لا يبصرون بها ولهم آذان لا يسمعون بها﴾ (الأعراف: ١٧٩). ﴿فإنها لا تعمى الأبصار ولكن تعمى القلوب التي في الصدور﴾ (الحج: ٤٦).

وهذا كله يشير بوضوح إلى عدم إمكان الفصل المصطنع في المنظور الإسلامي بين الجوانب الإدراكية «المعرفية» للإنسان الباحث عن المعرفة وبين بقية جوانب أو مكونات وجود الإنسان من النواحي الوجدانية والروحية والسلوكية، وأن هذا الفصل إن صح في دراسة الوجود المادي المشاع للمؤمن والكافر، فإنه مستحيل في دراسة النفس الإنسانية (المتضمنة بطبيعتها لجوانب غيبية) أو دراسة الترتيبات المجتمعية المرتبط بها تكاليف تمتد نتائجها وآثارها من الحياة الدنيا إلى الآخرة.

«والعلم» عند المسلم إذن هو ثمرة لتوجيه «الوحي» للعقل حتى يستطيع إدراك كليات الكون على حقيقتها التي يعلمها الله، ليقوم «العقل» بدوره بتوجيه مدركات «الحواس» وإضفاء المعنى عليها، وبهذا يقوم في الإسلام نسق المعرفة الواحد، لفهم الحقيقة الواحدة، التي خلقها الإله الواحد.

فالوحي يوجه العقل في المجالات التي تخرج عن قدرته على المعرفة والإحاطة والإدراك، وتمثل تلك المجالات أولا في كل ما يتصل بعالم الغيب الذي يعتبر هو النظام المعرفي الحاكم على عوالم المعرفة كلها، على أساس أن عالم الغيب هو عالم البقاء والدوام في حين أن عالم الشهادة عالم زائل فان، كما تتمثل ثانيا في كليات

عالم الشهادة من حيث إضفاء المعنى على المدركات الجزئية لذلك العالم من جهة، ومن حيث ربط تلك المدركات - مرة أخرى - بعالم الغيب .

أما العقل فدوره هو توجيه الملاحظات أو المشاهدات الحسية بشكل يضيء عليها شيئا من المعنى حتى تيسر الحياة البشرية حتى لأولئك الذين لم تصلهم رسالات الرسل ، وإذا كان هذا وحده يُعدّ كافيا في فهم الظواهر غير الإنسانية ، إلا أنه لا يكفي لفهم الظواهر الإنسانية المتضمنة في صميم بنائها مكونات تنتمي إلى عالم الغيب(الروح)، ذلك أن تلك الظواهر الإنسانية تتطلب أن يتم تفسير المشاهدات الحسية المتصلة بها من خلال معطيات العقل المؤمن الذي يستقي المعنى ليس فقط من كليات عالم الشهادة وإنما - وهو الأهم - من صلة معطيات عالم الشهادة بعالم الغيب .

وبلغة أخرى فإنه إذا كان العقل هو وسيلة الإنسان للإدراك وطلب الأسباب وتنظيم الملاحظات الحسية، فإن الوحي المنزل من عند الخالق الحكيم مقصوده هداية الإنسان واستكمال إدراكاته، من خلال تحديد غايات الحياة الرشيدة للإنسان وتحديد مسؤولياته في هذه الحياة، ووصل إدراكه الجزئي بالمدركات الكلية فيما وراء الحياة الدنيا، وبيان المفاهيم الإنسانية والاجتماعية اللازمة لتمكين العقل والإرادة الإنسانية من حمل مسؤولياتها وفق الغايات المحددة لها في هذه الحياة - ذلك أن العقل الإنساني رغم مكانته وكل إمكاناته، يظل محدودا وجزئيا يعتمد الإستقراء وتراكمات المعرفة والخبرة لأداء دوره، ومن هنا فقد جاء الوحي لإمداده بالمدركات الكلية حول الكون وموضع الإنسان منه ومهمة وجوده والقواعد الأساسية لعلاقاته الاجتماعية حتى يستقيم الأمر وفق المراد الإلهي من خلق هذا الوجود وكل ما فيه، وإلا تاه البشر وراء منتجات عقولهم المحدودة بطبيعتها بحدود خبراتهم، بل والمتأثرة بما نهوا أنفسهم، مما لا يمكن أن يؤدي في النهاية إلا إلى الضلال - صحيح أن العقول والحواس ستكون قادرة تماما على إدراك الكثير من الأمور الجزئية الصحيحة، ولكن في الحساب الختامي فإن البشر المعتمدين لعقولهم وحدها دون هداية من الوحي يكونون كمن يكسب معركة ويخسر الحرب كلها، إذ

يفرحون بما عندهم من العلم ويخفلون عن الأبعاد الأشمل للوجود ﴿فرحوا بما عندهم من العلم وحق بهم ما كانوا به يستهزئون﴾ (غافر: ٨٣).

(٣) تكامل الوحي والعقل والحواس:

رأينا فيما تقدم أن نظرية المعرفة في الإسلام تقوم على وحدة الحقيقة المستمدة من وحدانية الله، الذي يملك الحقيقة الكاملة سواء في ذلك الحقائق البينية التي يوحى بها إلى رسله لإرشاد عباده، أو الحقائق الإحتمالية التي تركت لاجتهاد البشر في اكتشاف السنن الكونية، ولا يمكن أن يكون ما يوحى به الله سبحانه مختلفا عن الحقيقة الكونية الثابتة، لأنه سبحانه خالق الحقائق كلها، ولقد رأينا أن الوحي لم يقتصر فقط على الإخبار عن حقيقة وجود الله وصفاته، أو التعريف بما وراء هذا الوجود من مغيبات، ولكنه يرشدنا أيضا إلى جوهر القوانين الطبيعية والسنن الإلهية التي يسير الكون وفقا لها، كما يرشدنا إلى الغاية منها وبالتالي فلنأنا نستطيع أن نتوقع التطابق التام بين ما نصل إليه من مشاهدات حسية محققة وبين ما يأتي به الوحي من حقائق يقينية.

وإذن فإن هناك استحالة لوجود تناقض «حقيقي» بين معطيات الوحي الصحيح ومعطيات العقل والحواس، ولكن من الممكن وقسوع تناقض «ظاهري»، قد يرجع إلى سوء فهمنا أو قصور تفسيرنا لمعطيات الوحي، كما قد يرجع إلى أخطائنا المنهجية أو أخطائنا في قياس المتغيرات في مشاهداتنا الحسية، وهذا يقتضي منا في حالة ظهور أي تناقض من مثل هذا النوع بين الوحي الصحيح والمشاهدات الواقعية أن نقوم بمراجعة مدى دقة فهمنا للوحي من جهة، وأن نستوثق من جهة أخرى من سلامة كليات وجزئيات إدراكنا لحقائق الواقع، فالذي يحدث أحيانا أن الباحث حال قيامه بالبحث عن السنن والقوانين الكونية قد يتوهم أو يظن أنه قد أمسك بالحقيقة مع أنه مخطيء، مما يخلق تعارضا في الذهن بين معطيات الوحي ومعطيات العقل والحس، ويكون على الباحث هنا - إذا كان نزيتها ومخلصا في بحثه عن الحقيقة - أن يعاود النظر في معطياته ويضعها من جديد، ولا يمكن إلا

أن يصل في النهاية إلى تجلية الحقيقة وإدراكها وحل التناقض الموهوم بين مفهوم الوحي ومسلماته وبين مدركات الواقع ومشاهداته .

فمنطوق الوحي في أي أمر لابد أن يمثل الحق في شأن ذلك الأمر، والإدراك العقلي والمشاهدة الحسية السليمة لا يمكن إلا أن تؤيد منطوق الوحي، ولكن «الإدراك الإنساني» لمفهوم الوحي في أي أمر بعينه وفي أي لحظة بذاتها يكون جزئياً ويحتمل الخطأ، ومن هنا فإن حل ذلك التناقض الظاهري لا يكون بالانتصار العاطفي لأحدهما على الآخر، وإنما الباحث المسلم شأنه أن يتحلى بالتواضع والإخلاص والتريث، ثم إن عليه أن يدير دفة الحياة في ذلك الأمر وفق القيم الإسلامية الأساسية التي تتعلق بها المصلحة فيما يخص الموضوع، حتى يتسنى في النهاية تصحيح « فهم » منطوق الوحي في الأمر أو تصحيح وجه إدراك الحقيقة العقلية والحسية في القضية التي تتم دراستها.

وبلغة أخرى فإن الباحث أو متخذ القرار المسلم إذا واجهه مثل ذلك الموقف الذي يختلف فيه منطوق الوحي أو إدراكنا له في أي لحظة عما توصلنا إليه في دراساته القائمة على المشاهدة الواقعية يكون أمامه حال انتظار تجلي الحقيقة وحل التناقض الموهوم أحد موقفين:

١ - أن يتخذ قراراته ويضع خططه في ضوء ما توصلت إليه الدراسات الواقعية، رغم علمه بأن عملية البحث تمر في عدد من الخطوات التي ترد على كل منها احتمالات الخطأ: بدءاً من غموض تحديد المشكلة، وقصور تعريف المفاهيم، إلى عدم ملائمة المنهج أو الاستراتيجية المستخدمة في دراسة المشكلة، ثم ضعف صدق وثبات أدوات البحث، ثم المشكلات المحيطة بعملية جمع البيانات، ومخاطر الإقرار اللفظي للمبحوثين، ثم ضعف صدق وثبات التصنيفات، ومشكلات تمثيل العينة لمجتمع البحث، ومشكلات الاستنتاج الإحصائي. . إضافة إلى المخاطر التي تهدد الصدق الخارجي لنتائج البحث كله، وغير ذلك من احتمالات الخطأ التي لا تخفي على كل مهتم بتصميم أو بتقويم البحوث .

٢ - أن يتخذ قراراته ويضع خططه في ضوء أفضل ما يشير إليه فهمنا لمنطوق الوحي، وذلك على أساس اليقين بأننا ما أوتينا من العلم إلا قليلا، وأن العلم هو نوع من الرزق الذي يفتحه الله على خلقه بقدر، وأن ما كان من العلم مقترنا بالوحي فإنه أقرب احتمالا للصواب من ذلك العلم الجزئي المشوب بالأخطار التي أشرنا إليها آنفا.

ومن الطبيعي أن الباحث المسلم ومتخذ القرار المسلم ليس أمامهما إلا اختيار البديل الثاني، انتظارا لوضوح مصدر التناقض وحل التعارض الظاهري، ليتقدم البحث العلمي من جديد بعد ذلك في الاتجاهات التي تكشفت، ليضيف إلي معرفتنا المتكاملة. . . وهكذا إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها.

ومن الواضح أن تحقيق ما بيناه من مسلمات ومبادئ في واقع العمل اليومي للباحثين في نطاق العلوم الاجتماعية يتطلب نظرة جديدة لطبيعة النظرية في صلتها بالملاحظات الإمبريقية وهو ما سميناه «بثورة التنظير» في العلوم الاجتماعية وما نعود لبيانه تفصيلا في الفصل التالي.

الفصل السادس

بناء النظرية في ضوء التصور الإسلامي

الفصل السادس

بناء النظرية في ضوء التصور الإسلامي

لقد انتهينا في الفصول السابقة إلى أن المنهج العلمي للبحث الذي نبحث نحاجا باهرا في دراسة الظواهر الطبيعية المادية قد فشل فشلا ذريعا عند تطبيقه بنفس صورته ومسلماته التقليدية في دراسة الإنسان والنظم الاجتماعية. كما انتهينا في الفصل السابق إلى أن دراسة سلوك الإنسان والترتيبات المجتمعية التي ينشئها لتنظيم حياته تتضمن مستوى جديدا من الظواهر المؤثرة والفاعلة، هي الجوانب الروحية والدينية التي ترتبط بمستوي آخر من الوجود المتجاوز لحدود الزمان والمكان المألوفة لنا في هذه الحياة الدنيا، وأوضحنا أن الخروج من دائرة الأزمة التي تواجه العلوم الاجتماعية ومهن المساعدة الإنسانية اليوم يتطلب تكاملا حقيقيا بين مصدرين من مصادر المعرفة هما الوحي والوجود، أو آيات الله المتلوة وآياته المجلوة. كما بينا أن مهمة الوحي مزدوجة:

١ - فالوحي يمدنا بالمعارف اليقينية (بعد التحقق من صدق الوحي بالأدلة العقلية المقرونة بالطهارة القلبية والاستقامة السلوكية) حول ما وراء هذا الوجود وما يتجاوز أبعاد الزمان والمكان، وما يضع «الحدود العليا» والضوابط النهائية لكل ما يجري فيه، مما ليس العقل والحواس مؤهلين - وحدهما - لإدراك وجه الحق فيه دون هداية، فالعقل رغم كل قوته التأليفية والإبداعية يظل محدودا بحدود الاستقراء وتراكمات الخبرة؛ كما أن الحواس رغم قوتها الاستقبالية الإحاطية تظل قادرة فقط على استقبال المنبهات الجزئية المحسوسة وحدها، دون مطمع حتى في إدراك المثيرات الصادرة عن موجودات أخرى لا تدركها الحواس في هذا الوجود.

٢ - كما أن الوحي يمدنا أيضا بمعارف يقينية حول كليات السنن الإلهية السارية في هذا الوجود خصوصا ما اتصل منها بالكائن المكرم المستهدف بهداية الوحي والسخر له هذا الوجود - ألا وهو الإنسان، ولقد نكرنا لفظ «معارف» في بداية هذه الفقرة لكي نشير إلى أن استكناه تلك السنن الكونية - حتى ما اتصل منها بالإنسان والتجمع البشري - يظل يترك مجالا لعمل المشاهدات الحسية المرشدة بعمل العقل واجتهادات البشر.

فإذا سلمنا بكل ما سبق، وأدركنا ضرورة التكامل بين الوحي والعقل والحواس في دراسة الإنسان والمجتمع وفي الجهود التي تستهدف إصلاحهما، فإن المهمة المتبقية أمامنا هي النظر في الكيفية التي يتم بها الجمع بين هذا المصدر التسامي للمعرفة من جانب، وبين عمل العقل والحواس من جانب آخر.

لقد توصل العلم الحديث بعد جهد جهيد إلى الطريقة الصحيحة للجمع بين عمل العقل من جانب وعمل الحواس من جانب آخر، ولم يأت الأمر سهلاً أو هيناً، فلقد وُجد خلال تاريخ المنهج العلمي الطويل من تطرفوا في الانحياز لدور العقل في العلم والمعرفة ممن يسمون بالعقلانيين Rationalists، ومن تطرفوا في الانحياز لدور الحواس ممن يسمون بالإمبيريقيين أو الحسيين Empiricists، ولقد احتدم الصراع بينهما طويلاً إلى أن أصبح هناك اقتناع كبير اليوم بأن لكل من العقل والحواس دوره ومكانه الذي لا يمكن الممارسة في أهميته في الوصول إلى الحقيقة، وإن وُجدت جيوب للمقاومة هنا وهناك، أو وُجد من يميلون إلى جهة هذا الطرف أو ذاك دون أن يصرفهم ذلك عن اعتماد الطرف الآخر كشريك مشروع.

ويظهر هذا التوفيق بين عمل كل من العقل والحواس بأجلى صورة فيما تحمله «النظرية Theory» اليوم من مكانة في بناء العلم الحديث، ذلك أن «النظرية» قد أصبح ينظر لها على أنها البوتقة التي تجتمع فيها وتتسق المشاهدات المحققة والتعميمات الإمبيريقية مع التفسيرات المستمدة من عمل العقل إذ يحاول أن يضفي المعنى على تلك المشاهدات الجزئية.

فإذا جئنا اليوم لنطالب بإضافة «الوحي» إلى الصورة التي استقرت أو كادت، فإن الأمر يتطلب إعادة بذل الجهد من جديد لصياغة مخطط بناء العلم بالشكل الذي يتلاءم مع وصول هذا القادم الفريد من نوعه! وقد يتصور البعض أن هذا يتطلب هدم كل ما ورثناه ثمرات من جهود أجيال من العلماء الذي أسهموا في إقامة صرح المنهج العلمي التقليدي، أو أننا نحاول أن نتقضه من أساسه، ولكن هذا المنحي أبعد ما يكون عن توجه الإنسان المسلم.

فعلينا أن ندرك أن التأصيل الإسلامي لمنهجية البحث العلمي ليس «حركة انقلاب» علمي لا هم لها إلا اقتلاع النظام أو التوجه السابق لمصلحة القائمين بالانقلاب - وبصرف النظر عن الأهداف أو الغايات العليا التي غالباً ما تضع في الركام، ولكنه «ثورة علمية» تضع الغايات العليا للبحث للمخلص عن الحقيقة نصب الأعين، وتستهدف أساساً تصحيح المسار بعد أن عكّر ركّام الملابس التاريخية والمكانية والثقافية صفاءه.

وسنرى فيما يلي أن ترجمة هذه الثورة العلمية في الحياة اليومية لرجال العلوم الاجتماعية يتطلب إعادة النظر في قضية بناء «النظرية» في تلك العلوم، وذلك راجع بطبيعة الحال إلى الدور المحوري الذي تلعبه النظريات في بناء العلم، وهذا لا يتطلب الانتقاص على ما هو صحيح وكاف من عناصر هذا البناء، بقدر ما يتطلب استبعاد ما ثبت عدم فاعليته، أو ما تبين تعارضه مع مطالب البحث المتجرد عن الحقيقة، مع استكمال البناء بما تبين لنا مما سبق أهمية إضافته.

أولاً: مكان «النظرية» من بناء العلم

يكاد يتفق الإجماع عند المشتغلين بمناهج البحث في العلوم الاجتماعية على أن «هدف العلم هو بناء النظريات» (Turner, 1978:24) وأن النظرية «هي المنتج النهائي للنشاط العلمي» (Dawis:468) وأن «أي مناقشة للعلم لا يمكن أن تكتمل دون إشارة إلى المكان المحوري الذي تشغله النظريات فيه...» (Abrahamson, 1983:14) ويكرر كيرلنجر (Kerlinger, 1979:15-16, 280) التأكيد مرة بعد مرة في أحد مؤلفاته المعروفة أن «الهدف الأساسي للعلم هو التوصل إلى النظريات... هو اختراع وإيجاد تفسيرات صحيحة للظواهر الطبيعية... فالعلماء يقدرّون النظريات تقديراً كبيراً، ولهم كل الحق في ذلك، فتقديرهم منطلق من أهداف العلم، ذلك أن النظرية هي الأداة التي يعبّر من خلالها عن تلك الأهداف، وبناء على ذلك فإنه لا هدف للعلم إلا النظرية أو ما يتأتى من خلالها من الفهم والتفسير».

ويتفق العلماء أيضاً على أن غاية العلم هي الفهم Understanding والتفسير Explanation والتنبؤ Prediction ، فيقول كينيث بيلي أنه يمكن «تعريف التنظير بأنه عملية «تستهدف» التوصل إلى تفسيرات وتنبؤات بالظواهر الاجتماعية، ويتم ذلك عادة عن طريق الربط بين (الظاهرة) موضوع الاهتمام... وبين بعض الظواهر الأخرى» (Bailey, 1987:32-33) ولكن هناك من يرى أن «التنبؤ لا يمثل هدفاً من أهداف العلم بقدر ما يعتبر أداة لاختبار النظريات» (Dawis:468)، وهي قضية خلافية بين علماء المناهج.

ويوضح روبرت دويبن في كتابه الشهير حول «بناء النظريات» (Dubin, 1978:57)، أن السبب في احتلال النظرية لهذا المكان المحوري من بناء العلم يرجع إلى أن الباحث عندما يقوم بملاحظة «شريحة» من هذا العالم المحيط به فإنه يحاول - من خلال النظرية - إضفاء شيء من الترتيب أو التنظيم على ذلك الخضم المضطرب المائج من التأثيرات التي تأتيه من عالم الخبرة، وكذلك فإن الأساليب التي يستخدمها المنظر لتحقيق ذلك الترتيب إنما هي أمور محلها «عقل» الباحث نفسه، ومعنى ذلك

أن «موقع النظرية» (أو مكانها) هو العقل البشري، وأن الحاجة إلى التنظير محلها العقل، فالخبرات الواقعية « تمر خلال الحواس وتسجل في العقل » الذي يقوم بفرزها وتصنيفها وترتيبها وفقا لمنطق مركب أيضا في داخل العقل .

وقد يتصور البعض أن المشاهدات الواقعية المحققة أو ما يسمى أحيانا بالحقائق الإمبريقية Empirical Facts قادرة على أن تتحدث عن نفسها بنفسها، وأنها يمكن أن تزودنا بالمعرفة العلمية النهائية حول الظواهر التي تهمننا دراستها، وأن النظريات لا تخرج عن كونها مجرد تجميع لتلك الحقائق، والربط بينها بطريقة آلية أوتوماتيكية ولكن الأمر على خلاف ذلك تأكيدا، يقول كينيث هوفر (Hoover,1980:64) إن الصورة الشائعة لدى الكثيرين عن العلم تتمثل في قيام الباحثين بتجميع נתف من المعلومات من خلال دراساتهم واسقضاءاتهم، ثم نَظَم تلك المعلومات الجزئية معا وتحويلها إلى نظريات، كما يتصور هؤلاء أن اختبار النظريات إنما يكمن في التأكد عما إذا كانت تلك النظريات تفسر ما هو معروف عن تلك الظواهر أم لا، ولكن الواقع كما يقول هوارد (Howard,1985:257) هو أن «الحقائق الإمبريقية يمكن أن تستخدم في تدعيم عدد كبير من المواقف النظرية المتناقضة...» ومن هنا فإن الصلة بين الحقائق الإمبريقية والنظريات ليست صلة متينة كما قد يتبادر إلى الذهن، بل إن الأمر على العكس من ذلك، فإن «المشاهدات الواقعية في العلم تعتمد في الحقيقة على النظرية»، ويتساءل هوارد بعد ذلك قائلا أنه إذا كانت «الحقائق الصلبة» لن يمكن استخدامها بنجاح أبدا لحسم الخلاف بين النظريات المتصارعة وترجيح كفة واحدة منها فكيف إذن يتم الاختيار بين النظريات، ويوجب على ذلك مستشهدا بماكمولين في قوله «أن تقدير قيمة النظريات أقرب في جوانب هامة منه إلى إصدار الأحكام القيمة منه إلى الاستنتاج المحكوم بقواعد صارمة على الصورة التي تسلم بها تقاليد فلسفة العلم الكلاسيكية» .

ويدلل ماكمولين على صحة رأيه قائلا «إن حقيقة كون عملية تقدير قيمة النظريات هي صورة متطورة من إصدار الأحكام القيمة يمكن أن تفسر لنا ظاهرة من أوضح سمات العلم... المستمرة والمتشعبة في العلم على كل المستويات...»

الأوهى الخلاف والتزاع المستمر بين العلماء Controversy، فلو صح التصور التقليدي للعلم لكانت هناك طريقة واضحة محددة تحسم الخلاف بين النظريات وتوصلنا إلى «أفضل نظرية» ينبغي على العلماء الالتزام بها، ولكن الأمر ليس كذلك كما هو مشاهد من استمرار نفس النظريات المتصارعة في الساحة دون حسم.

ويتفق أبراهامسون (Abrahamson:15-16) مع هذا الرأي موضحاً أن النظريات توجه البحوث في مرحلة «صياغة المفاهيم والقضايا التي تبدو ذات أهمية» في إطار ذلك الفهم النظري، «ولكن تأثير النظرية على البحوث لا يتوقف عند هذا الحد، فالنظرية تواصل بعد ذلك تقديم الإطار النظري الذي يتم في ضوئه تقويم النتائج... فالحقائق كما يقول أكرمان وبارسونز لا تفرض إطاراً (نظرياً) لتفسير نفسها، ولكن ذلك الإطار ينبغي أن يأتي من عقل يقوم بالتحليل...» ويواصل أبراهامسون استشهاده بتالكوت بارسونز وتشارلز أكرمان إذ يقرران أن «الواقع ذاته شديد التعقيد والتداخل... ولكي نصل إلى فهم لأي جزء منه فإننا نضغ لأنفسنا حدوداً Boundaries، ومعنى هذا أننا نركز فقط على قطاع محدود من الواقع، ثم إن علينا أن نختار بعض الأجزاء فقط من بين ما اقتطعناه لكى نركز عليه، وفي معظم الأحوال فإن الأطر النظرية هي التي تقدم لنا المعايير التي يتم فى ضوئها استخلاص تلك الأجزاء من عالم الواقع، وعملية الاستخلاص هذه لا بد أن يكون لها حتماً آثار عميقة على ما سوف نراه أو نشاهده، ومن هنا فإن كل تصور نبدأ به (بحثنا) سوف يقودنا إلى نتائج مختلفة، وعلى الجانب الآخر من المعادلة فإن كل تصور نظري سيقودنا إلى إغفال بعض جوانب الموقف الكلى، والتي قد يثبت لنا فيما بعد أنها كانت أهم الجوانب التي كان يجب أخذها في الاعتبار».

وإذا كنا قد رأينا مع هوفر، وأبراهامسون ثم مع هوارد، وبارسونز وأكرمان، أن العلاقة بين النظرية والحقائق الإمبيريقية تقوم على التأثير المتبادل بين معطيات الحواس ومعطيات العقل، وإذا كان قد تبين لنا أن الحقائق الإمبيريقية - رغم الثقة الكبيرة التي يوليها لها المنظور العلمي التقليدي - يتم التوصل إليها أصلاً في إطار محدود ومحصور بحدود الأطر التصورية للنظرية (الصريحة أو الضمنية) التي توجه

تفكير الباحث، فإن هذا يعني أنه لا وجود لحقائق إمبيريقية ذات معنى إلا أن تكون مطلقة من إطار نظري مفروض عليها اختيارا وتفسيرا.

ويزداد الأمر وضوحا إذا ناقشنا ما قد أصبح مسلما به الآن من أن أي نظرية إنما تقوم على مجموعة من «الافتراضات» Assumptions التي قد لا تقبل الاختبار في الواقع الإمبيريقى، يقول نان لين مثلا في كتابه الشهير عن أسس البحث الاجتماعي (Nan Lin :17-18) «إن من المهم أن نشير إلى أن النظرية تكون مبنية دائما على مجموعة من الافتراضات... التي تضع الحدود التي تصدق في ظلها النظرية، ولكننا في العلوم الاجتماعية كثيرا ما نجد نظريات دون تحديد للافتراضات التي تقوم عليها، مما قد يؤدي إلى الخلط والاضطراب عند اختبار النظرية أو تطبيقها حيث لا نعرف ما إذا كان فشل النظرية راجعا إلى أنها أصلا «ليست جيدة» أو ما إذا كان مرجع الفشل هو تطبيقها في موقف معين مخالف للافتراضات التي بنيت عليها. وهذه الافتراضات (بالطبع) ليست مطروحة للاختبار، لأن هناك اعتسافا بأنها تكون صحيحة في بعض المواقف ولا تكون صحيحة في مواقف أخرى».

ويقدم لين مثلا بالافتراضات التي تقوم عليها النظرية البنائية الوظيفية في علم الاجتماع، فيذكر أن رالف داريندورف قد أوضح أن هذه النظرية تقوم على افتراض بأن كل مجتمع يتسم بالاستقرار النسبي والتكامل النسبي بين عناصره، وأن كل عنصر يسهم إيجابيا في استقرار المجتمع، وأن تماسك المجتمع مبني على أساس من الاتفاق (أو الإجماع) بين أعضائه، ثم يبين لين أنه في أي حالة توجد فيها مخالفة لهذه الافتراضات أو بعضها فإن النظرية تفقد صدقها، وبلغة أخرى فإن البنائية الوظيفية ينبغي تطبيقها وقبولها فقط في المواقف التي تطابق المواصفات التي تحددها تلك الافتراضات.

وإذا كان الخلاف بين داريندورف والوظيفيين خلافا يدور في نفس الفلك الثقافي العام للثقافة الغربية، أو خلافا في داخل العائلة - كما يقولون - بين من يركزون على الاستقرار والإجماع وبين من يركزون على التغير والصراع، فإن هوفر (Hoover:74-75) يقدم لنا مثالا يتجاوز نطاق الثقافة الواحدة، فبين لنا أثر

التنشئة والتشكيل الثقافي والحضاري للعلماء، قائلا إن ثقافة المجتمع الأمريكي التي تشكل وتدعم الولاء لنظام اقتصادي - سياسي رأسمالي قد أدت إلى أن الكثيرين من رجال العلوم السياسية وعلماء الاجتماع وعلماء الاقتصاد قد أخذوا ذلك النظام على أنه المعيار The norm الذي يصف معالم ما يعتبر مجتمعا سويا، ومن هنا فإنهم قد رفضوا كل أنماط السلوك التي لا تتماشى مع نظام السوق الحر، وصنفوها في فئات تحط من قدرها على اعتبار أنها أنماط سلوكية انحرافية أو غير متجة أو سلبية، ومن الواضح أن هذه الصفات مستنبطة في الحقيقة الواقعة من نظرية أشمل تقوم على صواب نسق اقتصادي سياسي معين» هو النسق الأمريكي، وبطبيعة الحال فإن من ينطلق من مثل هذه الافتراضات المحدودة بحدود تلك الثقافة سيكون من اليسير عليه - كما يقول هوفر - أن يثبت أن أي فرد يتصرف بدوافع غير دوافع «المصالح الذاتية المادية» هو شخص قد... «ساء تكيفه» أو أنه يسلك بطريقة «غير عقلانية» أو أنه «بحاجة إلى العلاج» أو أنه حتى قد «يستحق الحجر عليه»!

ويؤكد أحد المتخصصين في العلوم السياسية نفس المعنى فيقول إن «معظم رجال العلوم السياسية الغربيين وإن اتخذوا سمات الحياد القيمي الصارم فإنهم يؤكدون تقديس الديمقراطية الليبرالية الغربية، وتركيزها الخالص على تحقيق الربح إلى أقصى حد ممكن... والمعرفة التي تقدم لنا بهذه الطريقة ليست محايدة ولكنها منصهرة بطريقة خفية مع خصائص وشخصية الحضارة الغربية» (Moten:159)،

ولكن كل هذه النتائج الخطيرة المترتبة على ذلك الوضع المتميز للنظرية في إطار التصور الوضعي للعلم (الذي لا يقبل بغير المشاهدات الحسية مضافا لها التفسيرات الظنية) بدءا من تأثر الحقائق الإمبيريقية... اختيارا ثم تفسيرا... بالإطار النظري الموجّه للبحوث التي تم التوصل لتلك الحقائق من خلالها، إلى وجود افتراضات ضمنية لم (ولا يتوقع أصلا أن) يتم اختبارها - تلك النتائج الخطيرة (التي تشترك فيها العلوم الاجتماعية مع العلوم الطبيعية) تهوّن كلها إلى جوار التأثير الذي تحدثه نظريات العلوم الاجتماعية على حياة الأفراد والمجتمعات بصفة عامة، فلقد تبين

لرجال العلوم الاجتماعية بصفة خاصة أن النظريات كما توجه البحوث وتؤثر في تفسير نتائجها، فإنها تؤدي إلى «تشكيل المجتمعات على صورتها»!

فلقد أوضح جورج هوارد (Howard:262:263) أن بعض فلاسفة العلم قد بدأوا يتيقنون بشكل متزايد أنه إذا كان تقدم العلم يتم من خلال ازدياد النظريات قدرة على تفسير الظواهر الموجودة في الواقع ، فإن الأدق من ذلك أن نقول إن تقدم العلم إنما يتم من خلال «خلق» نظريات أفضل وليس «اكتشاف» نظريات أفضل، . . . ويقصد هوارد بذلك أن العلماء إنما يستكرون النظريات التي يرون أو يظنون في ضوء خبراتهم وقيمهم وتصوراتهم المستمدة من ثقافتهم المحلية أنها تمثل الواقع دون أن تتوفر «لواقع» القدرة على مقاومتهم، بل الأصح أن يتشكل بتلك الرؤية.

ويقول هوارد أن شكل النظرية وخصائصها تتوقف إلى حد كبير على الخصائص الذاتية لمبدعيها، «فالسوك الإنساني الذي نحاول النظرية تفسيره يمكن أيضا أن يتغير كاستجابة للنظرية. . . ومن هذا المنظور فإننا ننظر إلي علماء النفس على أنهم عوامل في تشكيل البشر. . . وأن عليهم أن يعترفوا ويتقبلوا بمكان القيم في جهودهم»، ويضرب هوارد مثلا بالدراسات التي أجراها ستانلي ميلجرام Milgram حول طاعة السلطة المتعسفة، وهي دراسات تعرضت لنقد شديد من حيث أنها تتضمن قبولاً مبداً الطاعة للسلطة ولو كانت متعسفة، والخط الذي يتبين من هذا النقد الواسع النطاق يشير إلى أن معظم الناس يتفقون على أن «الأفضل ألا يطيع الناس السلطة في مثل تلك الظروف».

ويضيف هوارد أننا لو أخذنا بالمنظور المحمل قيما الذي ندعو إليه لكان علينا أن نتجه في بحوثنا في اتجاهات أخرى مخالفة لدراسات ميلجرام لنبحث مثلاً قضايا كالأية: ما هي الظروف التي تساعد الأفراد على رفض المطالب غير المعقولة لذوي السلطة، . . . وما هي الخطوط التي يسيير فيها التفكير والتي تؤدي بالشخص إلى تحدى السلطة، . . . ثم كيف يمكن تصميم برامج تدريبية لتنمية أنواع التفكير الذي يساعد الأفراد على «عدم» الإذعان للسلطة الغاشمة، وما هي العوامل التي كان لها

أثرها في تربية أولئك المذعنين للسلطة حتى نترجمها في توصيات تسبع في تربية الأطفال على خلافها.

وفي اتجاه مواز لذلك الاتجاه تماما في محيط مهن المساعدة الإنسانية نجد أن ويتكين وجوتشوك (Witkin & Gottschalk: 218-9) يقران أن «النظريات الاجتماعية إنما هي تعميمات مجردة ، تساعد على تحديد الخبرة البشرية وإعطائها شكلها ، وتلك النظريات تنبأت في إطار جماعات من الأفراد الذين تجمعهم أهداف وقيم وأنشطة ومصالح مشتركة ، والذين يقومون في ضوءها ببناء «نظام للحقيقة» خاص بهم ، وهم (بهذا) يقدمون التفسير والتوجيه الأخلاقي والترابط للخبرات الحياتية للناس» .

ويرتب المؤلفان على هذا نتائج كثيرة يهمننا منها أن أصحاب أي نظرية ينبغي عليهم أن يبرزوا بوضوح المطلقات التاريخية والثقافية والاقتصادية والسياسية التي تنطلق منها تلك النظرية ، مما يكون له أثر تحرري ، إذ يعطي الفرصة لكشف وتعرية الحقائق الموروثة المأخوذة دون تمحيص بما يفتح المجال أمام قبول أطر تصورية بديلة ، كما يتيح الفرصة لإجراء بحوث تسير في اتجاهات غير الاتجاهات التقليدية ، ويعطي المؤلفان مشالا على ذلك بقولهما أنه بدلا من تركيز بحوث الخدمة الاجتماعية على الفقر وما يرتبط به من نقائص ، فإن الباحثين يمكن مثلا أن يهتموا بالآثار الاجتماعية والهدامة التي ترتب أيضا على الغنى الفاحش ، كما قد يوجهون دراساتهم نحو استقصاء ما تتضمنه النظريات السياسية والاقتصادية من تبرير نظامي للأنانية علي أنها مشروعة في هذه المجالات .

ومما سبق يتبين لنا بوضوح أن النظرية «العلمية» ليست بالبراءة التي تتراءى لنا بها لأول وهلة ، وأنها ليست مجرد وسيلة يستعملها العلماء لعبور الهوة بين الحقائق الإمبيريقية الجزئية المحدودة التي توصلوا إليها وبين العالم الواقعي المجهول المترامي الأطراف من حولنا ، ولكنها - وإن كانت كذلك جزئيا - فإنها أيضا وسيلة أولئك العلماء لمحاولة إيجاد التوافق بين أفهامهم وميراثهم الثقافي - الاجتماعي - السياسي وبين الواقع المحيط بهم .

كما يتبين لنا أن الأمر ليس شديد الخطورة إذا كنا نقوم بدراسة العالم الطبيعي، ولكن الأمر يعتبر شديد الخطورة بالنسبة للدراسات المتصلة بالإنسان والمجتمع، ذلك أن قدرة الحقائق الإمبريقية (في حالة العلوم الطبيعية) على فرض نفسها تكون أكبر، وذلك لجلائها واستعصائها النسبي على «التفسيرات» المتناقضة، بعكس الحال في العلوم الاجتماعية، فإن مادة الحقائق الإمبريقية فيها مرنة Soft تقبل الالتواء والتأثر الشديد بطرق الملاحظة وأدوات القياس من جانب، كما أنها أكثر قابلية للتفسيرات المتناقضة بدون حدود تقريبا من جانب آخر، مع عدم وجود وسيلة صارمة لحسم النزاع بين النظريات المتعارضة التي تزعم تفسير نفس المجموعة المحدودة من الحقائق الإمبريقية، وتظل الصورة سيالة مائتة لسنوات وسنوات، حيث يحاول كل فريق أن يتوصل إلى إقناع الآخرين أو إقناع متخذي القرارات أو إقناع الجمهور (أو استهواء الجميع) للسير في الاتجاه الذي تبناه المدرسة التي ينتمي إليها، فتتخذ القرارات وتوضع السياسات وتنشأ البرامج متطلقة من هذه النظرية أو تلك، مما يترتب عليه آثار خطيرة بالنسبة لحياة المجتمعات ذاتها.

ولعل مجرد الدراسة السطحية للأثار العميقة التي شهدتها المجتمعات نتيجة لانتشار نظرية التحليل النفسي واستهوائها للمشتغلين بالثروة والخدمة الاجتماعية ناهيك عن أجهزة الإعلام والرأي العام - تُبين لنا أنها تكاد تكون قد صبغت وجه الحياة لا في المجتمعات الغربية وحدها ولكن أيضا في غيرها من المجتمعات، ونفس الشيء يمكن أن يقال ولكن بدرجة أقل عن النظرية السلوكية التي كانت مصطلحاتها الغامضة نسييا (ضمن أسباب أخرى) سببا في أنها لم تستطع أن تحقق مثل ذلك الانتشار لدى العامة، وبنفس القياس فإننا نستطيع أن نبين الأثار الخطيرة على المجتمعات المعاصرة للعديد من النظريات الاقتصادية والسياسية التي أسهمت في تشكيل المجتمعات المعاصرة على صورتها كالاشرابية والديمقراطية والرأسمالية.

ثانيا: النظرية ومكوناتها

لكي نستطيع أن نتبين مكن الحظورة في الموقف ، وأن نحدد نقطة الانطلاق للإصلاح ، فإنه يتعين علينا أن نلقي مزيدا من الضوء على طبيعة النظرية ، وأن نقوم بتشريحها لتتعرف على العناصر التي تتكون منها ، ... فما هي النظرية؟ وما هي مكوناتها؟ ... وأي هذه المكونات ينبغي التحسب له باعتباره مصدرا للمخاطر التي تحدثنا عنها حتى الآن؟

لقد تعددت تعريفات العلماء للنظرية Theory لدرجة يقرر معها جيرالد هيج (Hage,1972:171): أن هناك من تعريفات النظرية بقدر ما هناك من المنظرين، ومع ذلك فإنه يرى أنه يوجد اتفاق عام على أن النظرية عبارة عن «مجموعة متسقة من القضايا أو العبارات النظرية» التي قد تأخذ شكل «تخطيط لمسار العلاقات بين المتغيرات، أو شكل «نسق استنباطي» أو حتى تتخذ صورة «فرض» واحد، ... ومع ذلك فإنه يفضل تعريفا مبسطا للنظرية على أنها «نسق من المفاهيم المترابطة» .

أما بلاك وشامبيون (Black & Champion,1976:55-56) فينقلان عن كيرلنجر تعريفه للنظرية على أنها «مجموعة من المفاهيم، والتعريفات، والقضايا المترابطة، التي تقدم صورة متسقة للظواهر، عن طريق تحديد العلاقات بين المتغيرات، بهدف تفسير تلك الظواهر والتنبؤ بها»، ثم يضيفان تعريفهما الخاص للنظرية على أنها «مجموعة من القضايا المترابطة فيما بينها بطريقة منظمة، والتي تحدد العلاقات السببية بين المتغيرات»، ويعترف المؤلفان بأن الدارسين عادة ما يواجهون صعوبات في فهم المقصود بالنظرية اعتمادا على مثل تلك التعريفات، وذلك بسبب ندرة النظريات التي يمكن اتخاذها كأمثلة في العلوم الاجتماعية والسلوكية أو عدم وجودها أصلا .

ويقدم تيودورسون وتيودورسون (Theodorson & Theodorson:436-437) في قاموسهما لعلم الاجتماع التعريف التالي للنظرية على أنها «مجموعة من المبادئ

والتعريفات المترابطة التي تقوم من الناحية التصورية بإضفاء النظام على جوانب مختارة من العالم الإمبريقي بشكل متسق، وتتضمن النظرية مجموعة رئيسية من الافتراضات Assumptions والبدهييات Axioms تكون بمثابة القاعدة أو الأساس للنظرية، أما جسد النظرية فيتكون من قضايا متسقة منطقيا، قابلة للاختبار إمبريقيا».

ويفرق تيودورسون وتيودورسون بين النظرية والقانون العلمي Scientific Law والفرض Hypothesis على أساس أن «القضايا التي تضمها النظرية يمكن اعتبارها قوانين علمية إذا كان قد تم التحقق منها بدرجة كافية لدرجة حصلت معها على قبول واسع النطاق، أو اعتبارها فروضا إذا لم يكن قد تم التحقق من صدقها بدرجة كافية» ولكنهما يشيران أيضا إلى أنه في بعض الأحيان قد يطلق اصطلاح النظرية بطريقة فضفاضة حتى على الفرض.

أما عن مكونات النظرية فإن بيلى (Bailey:33-38) يرى أنها أساسا هي «المفاهيم Concepts والمتغيرات Variables التي ترتبط ببعضها في عبارات تعرف بصفة عامة بالقضايا Propositions... والقضية قد تكون مقدمة أولية (بدئية) Axiom أو مسلمة (مصادرة) (Postulate) أو نتيجة برهانية Theorem، أو تعميما إمبريقيا Empirical Generalization، أو فرضا Hypothesis، ويتم ربط القضايا بدورها لتكوين النظريات، وإن كانت بعض النظريات قد تتكون من قضية واحدة».

ويعرف بيلى كل هذه المكونات تفصيلا فيقول إن «المفاهيم هي ببساطة مدركات أو صور ذهنية... فإذا كان المفهوم من نوع يمكن أن يتخذ أكثر من قيمة واحدة على مقياس متدرج فإننا نسميه متغيرا... أما القضية فإنها ببساطة عبارة تدور حول مفهوم أو متغير أو أكثر»، ثم يقرر أنه «إذا كانت المفاهيم بمثابة قوالب الطوب التي تبني منها القضايا، فإن القضايا هي قوالب الطوب لبناء النظريات... ومن أنواع القضايا: الفروض والتعميمات الإمبريقية والمقدمات والمسلمات والنتائج البرهانية...»

فالفرض عبارة عن قضية تضاعف في صورة قابلة للاختبار وتتنبأ بوجود علاقة معينة أو أكثر... أما التعميم الإمبريقي فهو عبارة تصف علاقة يتم أولاً التحقق من وجودها بالملاحظة في حالة أو عدد من الحالات ثم يتم تعميمها بقولنا إن هذه العلاقة التي تمت ملاحظتها تصدق في كل الحالات (أو في معظمها).

ويتقلل بيلي بعد ذلك ليوضح أنه إذا كان من الممكن لقضية واحدة من نوع الفروض أو التعميمات الإمبريقية أن تسمى نظرية مصغرة فإن الكثيرين من الباحثين يحجزون اصطلاح «النظرية» Theory ليدل على مجموعة مكونة من اثنين أو أكثر من القضايا المترابطة كما في حالة ما يسمى بالنظريات البرهانية Axiomatic Theories التي تتخذ شكل نسق استنباطي على هيئة قياس صوري على النحو التالي:

١ - المقدمة الكبرى: إذا كان أ كان ب.

٢ - المقدمة الصغرى: إذا كان ب كان ج.

٣ - النتيجة: إذا كان أ كان ج.

ويلاحظ أن المقدمة الكبرى عادة ما تكون مقدمة أولية أو بديهية Axiom بمعنى أنها «صادقة بحكم تعريفها»، أما المقدمة الصغرى فتكون مسلمة أو مصادرة Postulate «ويغلب أن تكون عبارة ثبت صدقها إمبريقياً». أما النتيجة البرهانية Theorem فإن صدقها متضمن في صدق المقدمات لأنها مستنبطة منطقياً منها.

ويلاحظ أن بيلي قد تجنب استخدام اصطلاح الحقائق العلمية Facts في الإشارة إلى المشاهدات الواقعية للمحققة، وقد يرجع ذلك - كما يقول هوفر (Hoover:47-48) إلى أن استخدام اصطلاح «الحقائق العلمية» يعطي انطباعاً بأننا نشير إلى شيء مطلق الصدق وهذا أمر مضلل ، فالعلم مهتم بضبط إدراكنا للواقع من خلال إظهار المدركات وعرض بواطنها بوضوح بحيث تكون قابلة

للتنقّض والتمحيص إلى أكبر حد ممكن، ومن أجل هذا يفضل الكثيرون (Wallace, 1969: X) أيضا استخدام لفظ المشاهدات Observations بدلا من اصطلاح الحقائق العلمية الذي ظل مستخدما لفترة طويلة.

والواقع أننا إذا استثنينا المشاهدات الواقعية (أي الحقائق الإمبريقية)، والتعميمات الإمبريقية فإننا سنلاحظ مباشرة أن بقية مكونات النظرية كالفروض والمسلّمات أو المصادر التي تستخدم في تفسير الحقائق والتعميمات الإمبريقية مصدرها عقل الباحث وإبداعه وقدرته على تصور العلاقات بين تلك المشاهدات الواقعية والتعميمات الإمبريقية وتخيّل الروابط فيما بينها، ولو أننا استنكرنا أن يسمح العالم لنفسه بأن يدخل هذه العناصر غير المنضبطة على بناء العلم الذي ينبغي أن يكون منضبطا بل صارما لأجابتنا على الفور (مبتسما من سذاجتنا) بأنه لا ضرر من ذلك البتة، فإن هذه التفسيرات والفروض التي يضيفها من عند نفسه سرعان ما يتم اختبار صدقها بالرجوع إلى الواقع المحسوس، مما يؤدي باستمرار وبشكل مضطرب إلى استبعاد ما لم تثبت صحته، ودعم ما صمد للاختبار الواقعي، وهنا يأتي دورنا في أن نبتمس إذ نراجع ما توصلنا إليه في هذا الفصل بما لا يصمد أمام تلك المزاعم.

ثالثا: ثورة التنظير في العلوم الاجتماعية

يتفق المشتغلون بالبحث العلمي على أن «خيال» الباحث إنما هو جزء لا يتجزأ من أي نظرية (هل نجرؤ - بعد ما علمنا - على إضافة صفة «علمية»؟) فنجد أبراهامسون (Abrahamson:15) مثلا يقرر أن «التائج التي تتوصل إليها البحوث تقدم لنا قوالب الطوب اللازمة لعلمية بناء النظرية، ولكن من الواضح أن هذه العلمية لا يمكن لها أن تتم بدون القدرات الابتكارية للعلماء.»، أما جورج هومانز (Homans,1980:19,21) فيشير إلى أن النظرية تتطلب «قفزة في الخيال» لتفسير المشاهدات الإمبريقية، ولكنه يبدى أسفه لأننا لا نعرف تحديدا كيف تتم تلك القفزة، ويشير إلى أن من الممكن أن يكون مصدرها هو «الحدس والالفة والاعتقاد والاقتراب الوثيق من الظواهر الإمبريقية»، أما كارل پوير فإنه يرى أن النظريات عبارة عن تخمينات - جريئة أحيانا (Feigl:880) Bold Conjectures.

ويقرر روبرت دوين (Dubin:12.216.221) أن «أي نموذج نظري لا يحدده شيء إلا حدود خيال Imagination صاحب النظرية من حيث العناصر التي يرى بناء النموذج عليها. . . فكل النماذج النظرية إنما هي محاولة تخيلية من جانب المنظر لإعادة بناء شريحة من العالم الم شاهد، بهدف فهم أشكال ووظائف ذلك القطاع المختار من العالم المحيط به. . . فالخيال البناء Constructive Imagination يزيد من قدرة الإنسان على فهم العالم الم شاهد».

وكنتيجة لعناصر التخمين والخيال التي تعتبر جزءا لا يتجزأ من بناء النظريات كما رأينا (انتظارا للتحقق من صحة الفروض المستمدة منها في الواقع المحسوس) نجد أن نظريات العلوم الاجتماعية الحالية - كما يقرر بلاك وشامبيون (Black& Champi-on:54-55,57) لا ترقى لاعتبارها نظريات بالمعنى الدقيق، فبالرغم من ذكاء تلك الأفكار النظرية، ورغم ما يتجلى فيها من إبداع وإثارة، فإنها «محملة بالتناقضات، ومضاعة بطريقة فضفاضة جدا، لدرجة يصعب معها التعامل مع تلك الأفكار على أنها أنساق فكرية مستقرة، وإضافة إلى ذلك فإننا إذا نظرنا حتى إلى تلك الأطر التصورية التي تستند إلى شيء من الأساس الإمبريقي الهزيل وغير المتكامل فإننا

سنجدنا نحوي قلدا كبيرا من الفكر التأملی (التخمينی) Speculation، وما يزيد الطين بلة فإن ما يساق من أدلة قليلة على صحة أي من تلك الأطر التصورية عادة ما يتناقض مع الأدلة . . . التي تساق دفاعا عن الأطر التصورية الأخرى».

ولكن بلاك وشامبيون يحذران من الوقوف طويلا أمام هذه النقائص وإلا فإن العلم لن يتقدم كثيرا، ويقرران أن «الافتراضات التي لم يتم اختبارها - بل وتلك التي قد لا تقبل الاختبار أصلا - تستمر معنا كسمة من سمات النظريات الاجتماعية» فإلهم عندهما هو أن تفتح هذه الافتراضات الطريق أمام الاختبار الإمبريقي لفروض تستمد من النظرية، ويواصل المؤلفان الدفاع عن استخدام مثل تلك الأفكار المبنية على الظن في بناء النظريات العلمية فيقرران أن الكثير من تلك الأفكار قد لا تصمد للاختبار العلمي «ولكن هذا لا يعني نسيانها أو التخلص منها إذا فشلت في الاختبار، بل إن العكس هو الصحيح، فإن بعض الأفكار قد يكون لها شمولية في النظرة لقطاعات أساسية من السلوك الإنساني وقد تكون شديدة البعد عن الأطر الفكرية السائدة لدرجة يصعب على المجتمع العلمي أن يتوافق معها بسهولة . . . لأننا قد لا نكون قد بلورنا الطرق المنهجية المتطورة الصالحة لاختبارها . . . (وحتى إذا فشلت تلك الأفكار في الاختبار الإمبريقي فإنه يتم تعديلها) وتكون بذلك قد أدت الغرض منها في استثارة وتوليد أسئلة جديدة أكثر تحديدا ودقة، وعندئذ يمكن لنا إهمالها واستبدالها بما تولد عنها من ذرية أثقل وزنا».

ويرى الكثيرون من العلماء في ضوء هذا التصور أنه ينبغي فتح الباب على مصراعيه أمام جميع الأفكار النظرية دون حرج حتى ليقول أحدهم (Dawis:468) «إن Dunia العلم ينبغي أن تكون كالسوق المفتوحة وفقا للنظرية الكلاسيكية لحرية المشروعات حيث تكون النظريات كالسلع، فكلما وُجد طلب على نظريات من نوع معين كلما كان من صالح المستهلك السماح بأكبر قدر ممكن من العروض منها».

ويبرر جيرالد هيچ (Hage:182:3) قبولنا بكل هذا القدر من عدم التأكد في النظريات «بأننا نعمل في حدود ما هو متاح لنا»، وهو يشبه عمل المنظرين بمن

يحاول تجميع أجزاء ألغاز الصور المقطعة Jigsaw Puzzle حتى وهو يعلم أن بعض أجزاء الصورة مفقود أصلاً (!) ولكنه مع ذلك يحاول «توفيق الأجزاء المتناحرة مع بعضها بقدر الإمكان» . . . فرغم أننا قد نزداد قدرة على تصور الشكل النهائي للصورة فلنأمن أن نعرف أبداً كل تفاصيلها، وذلك لأننا لا نملك كل أجزاء الصورة».

ويبدو لنا أن أولئك العلماء إذ يتبنون بأنفسهم محدودية قدرتنا البشرية على إدراك حقائق هذا الوجود، فإنهم - رغم نزعاتهم الإمبريقية الواضحة - يضطرون مرغمين للتسليم في بعض الأحيان بما لا يودون التسليم به من استخدام أفكار ميتافيزيقية أو أفكار لا تقبل الاختبار الإمبريقي في ذاتها كأساس للنظريات العلمية» (مع أن هذا الأمر مضاد لكل التوجهات المادية الوضعية التي بنى عليها تصورهم التقليدي للعلم) ما دام من الممكن - وهذا هو شرطهم الذي لا يمكن بالطبع التنازل عنه - استخدام تلك الأفكار الميتافيزيقية لاستنباط فروض يمكن اختبارها في الواقع المحسوس، فهذا دافيس (Dawis:469) يقول «إنني لا أجد عند مشكلة في أن تتضمن نظريتنا عناصر غير قابلة للملاحظة الموضوعية كالحالات الداخلية (يقصد النواحي العقلية أو الروحية) طالما أن من الممكن اختبار هذه النظريات».

وهذا والتر والاس (Wallace, 1988:402-3) ينقل لنا عن كارل پوپر رأيه في أن النظريات ذات مستويات مختلفة من حيث مستوى التجريد والعمومية، بحيث أن كل مستوى من العمومية يقود إلى مستوى أعم منه وهكذا إلى أن تأتي تلك النظريات التي تبلغ حداً من العمومية تبتمد معه عن المستويات التي يصل إليها العلم القابل للاختبار في هذا الوقت، مما يمكن أن يوصلنا إلى نسق ميتافيزيقي «ويعلق والاس على هذا بقوله أن نظرة پوپر نظرة نسبية وتاريخية، بعكس غيره ممن يتبنون نظرة ثابتة لما هو ميتافيزيقي على أنه ببساطة يعتبر لا إمبريقي Nonempirical، ويريد والاس أن يبين أن نظرة پوپر «نسبية» بمعنى أنه لا يوجد عنده فاصل حقيقي قاطع بين ما هو إمبريقي، وما هو ميتافيزيقي، وأنها «تاريخية» بمعنى أن ما يبدو لنا في زمن معين غير قابل للاختبار قد يصبح قابلاً للاختبار في زمن لاحق».

ويحوم بعض العلماء حول قضية العلاقة بين الدين ذاته وبين النظرية، ولكنهم كما رأينا باضطراب في مواقف سابقة يتوقفون دائما عند حدود الدين الذي يعرفونه، والذي لا يمكن بحال الجمع بينه وبين العلم علي أي وجه معقول، فزى دويبن (Iubin:222-3) يقرر مثلاً أن الدين والنظرية متطابقان من حيث البناء، فكل منهما عبارة عن صورة كلية كاملة للعالم المحسوس أو المتخيل كما يراه البشر، وهناك تشابه جوهري بين قواعد المنطق التي على أساسها تبني كل من النماذج النظرية والتصورات الدينية، ولكنه يعود ليقرر أن الفرق بين الدين والنظرية العلمية إنما يكمن في درجة اليقين التي تعزي إلى كل منهما، فالتصورات الدينية ترتكز بقيمتها على إجماع المؤمنين الذين يقبلون بها - وهذا شأنهم، بعكس النظرية التي يقوم بناؤها أساساً على عدم اليقين، ويضيف دويبن أن الدين (اللاهوت) يقوم على الاعتقاد المطلق، حيث يوسم من يحاول اختبار معطياته بالهرطقة، ... وبطبيعة الحال فإنه لا يشير أبداً إلى دور العقل في إثبات الحقيقة الدينية على الوجه المعروف عند المسلمين.

ويسير هوفر في نفس الخط تقريبا (Hoover:38) فيقول أن النظريات الدينية والفلسفية هي أوسع النظريات نطاقاً ولكنها ذات طبيعة مطلقة، أما النظريات في العلوم الاجتماعية في رأيه فتقوم على أساس نفعي (براجماتي) بمعنى أن قيمة النظرية تقاس فقط بقدرتها على تفسير المشاهدات.

وهنا نصل إلى نقطة التحول الأساسية في هذه الدراسة فتتساءل عما يدعونا كمسلمين - حباهم الله سبحانه وتعالى بعقيدة صحيحة غير محرقة، وأكرمهم بكتاب لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه - أقول ما الذي يدعونا إلى السير في ركاب غيرنا من أهل الكتاب وتبني خطاهم حتى لو دخلوا جحر ضب لدخلناه؟ لقد تكشفَت الصورة الآن أمامنا بوضوح وجلاء، ولم يعد أمام الباحث المسلم إلا أن يراجع نفسه بأمانة، وأن ينظر في موقفه بتجرد، لكي يرى الحقيقة الناضجة المتمثلة في أنه لم يعد هناك عذر لمعتذر في أن يستمر في هذه المتابعة للأخريين دون

تحخيص، وإن من حقنا - بل وأقول من واجبنا - كمسلمين أن نرتاد الطريق أمام مجتمع العلميين في الدنيا كلها كما فعل أسلافنا من قبل لتوجيهه إلى المسار الصحيح للبحث عن الحقيقة بنزاهة وإخلاص، واثقين في رينا متيقنين من صحة منطلقاتنا، ومطمئنين إلى أننا لن نفرط في شيء ذي قيمة عند غيرنا، ولكننا سنكون في الوقت ذاته رافضين لكل ما يطمس صفاء عقيدتنا، نائرين على كل ما يعوق مسيرتنا إلى الله.

ولقد يكون من الملائم أن نلخص ما توصلنا إليه حتى هذه النقطة - حتى ولو خاطرنا بشيء من التكرار - حتى نضمن إلى أننا نضع أقدامنا على الطريق الصحيح إلى ثورة التنظير في العلوم الاجتماعية:

١ - لقد تبين لنا الآن أن المشتغلين بالعلوم الاجتماعية في الغرب قد حاولوا تطبيق مناهج البحث العلمي التي نجحت في دراسة الظواهر الطبيعية على الدراسات المتصلة بالإنسان والمجتمع، ولكنهم لم ينجحوا في ذلك.

٢ - وكان من أهم أسباب ضعف نظريات العلوم الاجتماعية وعجزها عن فهم الإنسان والمجتمع الأمور الآتية:

(أ) أنها استبعدت تماماً كل ما لا يخضع للملاحظة الحسية من نطاق الدراسة، وأخرجت الجوانب الروحية المتعلقة بصلة الإنسان بربه من نطاق الدراسة العلمية، فأهملت بذلك قطاعاً كاملاً من العوامل الحاكمة على السلوك البشري والتنظيم الاجتماعي.

(ب) أنها استبعدت الدين والوحي كمصادر للوصول إلى المعرفة العلمية الصحيحة، وذلك نتيجة لما شاب الديانات السائدة في الغرب فيما يتصل بنظرتها للعلم وفي تعاملها مع رجاله، فأضاعت بذلك كل أمل في الهداية المستمدة من الوحي الصحيح المتمثل في دين الإسلام.

(ج) أنها زعمت لنفسها حياداً قيمياً لم تلتزم به في الواقع، فأتمت المجال

لا اعتبار قيم الثقافة الغالبة بمثابة المعيار الذي يقاس إليه كل تقييم إنساني،
أو متجهة إلى نية قيمة أصاعت كل تقييم.

٣ - رغم إصرار المنظور التقليدي للعلم على أن الاختبار الصارم للأفكار في الواقع المحسوس هو الأساس الوحيد للمعرفة العلمية المعتمدة، فإن الصورة الواقعية التي تعيشها العلوم الاجتماعية تشير إلى أن هذا الأصل قد تحول إلى اعتماد على «النظريات» التي تقوم في أساسها على التخمين والخيال والمضاربة العقلية، أكثر مما تقوم فقط على الحقائق الإمبيريقية الصلبة، في نفس الوقت الذي ثبت لدينا فيه استعصاء تلك النظريات على الجسم بالرجوع إلى الواقع المحسوس.

٤ - ترتب على هذه الفوضى النظرية آثار هدامة لم تعد فقط على العلم ذاته ولكنها عادت بالوالب أيضا على المجتمعات التي تستهدي بمثل هذا النوع الرديء من العلم - ذلك العلم الذي يستخدم لغة الصرامة المنهجية ويتمتع بالاحترام الواجب للباحثين عن الحقيقة بتجرد، ولكنه يسمح لنفسه في الوقت ذاته باعتماد السير سنوات وسنوات وراء التخمينات، مع الصدود عن المصادر الأفضل المتاحة لهم من وحي رب الأرض والسموات (وقد يُعذر غير المسلمين في ذلك، ولكن هل يُعذر المسلمون؟).

٥ - فإذا انتقلنا من هذه الصورة المعتمدة إلى عالم الإسلام لوجدنا صورة قابلة للإشراق، فمعطيات الدين قائمة على العقل، والوحي دائب الحض للناس جميعا على المشاهدة القائمة على استخدام الحواس، وعلى التدبر العقلي المتسم بالإخلاص لله سبحانه في البحث عن الحقيقة.

٦ - ويتجلى تكامل مصادر المعرفة ووسائلها بشكل مثالي في عالم الإسلام (بما لا يمكن أن يقارن بالوضع الحالي) في أن الوحي (بعد ثبوته عن طريق العقل) يقدم للبشر أطرا تصورية يقينية تتصل بكل مما يلي:

(١) المعارف المتصلة بعالم الغيب. (ب) كليات عالم الشهادة.

وأن العقل المهتدي بالوحي يقوم بالربط بين معطيات الحواس لإضفاء المعنى عليها، ولكنه بدلا من الاعتماد على مجرد الخيال والتخمين والاكروبياتيات العقلية يعتمد على ما يأتي به الوحي من أطر تصورية علمة.

فهل أمامنا من بديل إلا أن نستخلص الأطر التصورية للنظريات العلمية في العلوم الاجتماعية من معطيات الوحي الصادق، ثم نستمد فروضنا استنباطا من هذه الأطر التصورية لكي نقوم باختبارها في الواقع بكل أبعاده الشاملة لما هو محسوس ولما ليس محسوسا كالجوانب العقلية والمعرفية والروحية في تأثيرها على ماهو محسوس.

فإذا ثبت صحة هذه الفروض فإننا نطمئن باضطراب لصحة فهمنا للوحي، وإذا لم تثبت صحتها فإننا نعود للقاعدة التي شرحناها آنفا والتي تقوم على مراجعة «فهمنا» للوحي من جهة ومراجعة إجراءاتنا البحثية من جهة أخرى حتى يتم إزالة أى تناقض ظاهري.

ونحن بهذه الخطوة لن نفقد شيئا عما تسميز به النظرة التقليدية للعلم، ولكن كل ما في الأمر أننا قد استبدلنا مجرد الخيال والتخمين الذي يستخدمه الباحثون في الوصول إلى تفسيرات للظواهر التي يدرسونها بأطر تصورية أرقى، مستمدة من علم علام الغيوب - والتي وإن اعتمدت على مصادر مؤكدة اليقين في ذاتها، فإن فهمنا لها مفتوح للمراجعة دون أي عداوة مسبقة للعقل.

كما أننا بهذا نبدأ في النظر للإنسان نظرة كلية وتكاملية غير مختزلة ولا جزئية، إذ نأخذ العوامل الروحية المتصلة بمعرفة الإنسان بالله ونوع صلته بربه في الاعتبار كمعامل حاسمة في تفسير السلوك.

وبطبيعة الحال فإن هذا لا بد أن يترتب عليه ابتكار مناهج وأدوات بحث تلائم إدخال هذه المتغيرات الجديدة ضمن قوائم المتغيرات التي تتناولها الدراسات العلمية الجديدة المنطلقة من منطلقات المنهجية الإسلامية في البحث العلمي على الوجه الذي بيناه.

نظرية بين قيود الماضي وآفاق المستقبل:دراسة حالة:

يعتبر التطور الذي طرأ على نظرية الدافعية عند ماسلو - والذي يعكس بدوره نوع التطور الذي طرأ على فكر الرجل على امتداد سنوات العمر - بمثابة «دراسة حالة» جيدة فيما يتصل بالمنهج والنظرية، تُصور أبعاد حالة الحصار التي يواجهها رجال العلوم الإنسانية في الغرب، وسنعرض هنا هذه الدراسة بشيء من التفصيل لسببين: أولهما أنها تكشف للمتخصصين في العلوم الاجتماعية من المسلمين عن محاذير السير وراء التصورات والنماذج الغربية دون نظر نقدي واع، وثانيهما أنها تشير - بطريقة الخاصة - إلى الطريق الذي يمكن أن يسلكه أولئك العلماء المسلمون عند التنظير من توجُّه إسلامي.

لقد قامت نظرية الدوافع الكلاسيكية عند ماسلو المنشورة عام ١٩٥٤ - والتي حققت قبولاً واسع النطاق لدى معظم الباحثين في الموضوع - على فكرة وجود هرم متدرج من الحاجات البيولوجية والنفسية والاجتماعية تعتبر بمثابة دوافع للسلوك البشري، وأن إشباع المستوى الأعلى من تلك الحاجات رهين إشباع الحاجات على المستوى الأدنى منه، وأن إشباع هذه الحاجات جميعاً يؤدي إلى ماسماه ماسلو بتحقيق الذات self-actualization والشخص الذي حقق ذاته إذن هو الشخص الذي توفر له إشباع حاجاته البيولوجية، وتحقق له الشعور بالانتماء، وهو محب للآخرين ومحبوب منهم، وله مكانته في الحياة واحترامه في وسط الناس.

ولكن هذه النظرية في صورتها الكلاسيكية كانت «تفتقر» أن إشباع تلك الحاجات الأساسية هو الدافع (أو المحرك) الوحيد للبشر (Chiang, 1977) مما ترتب عليه الافتراض طبعاً بأن الشخص الذي حقق ذاته هو شخص لم يعد لديه أية دافعية «Uamotivated» ومن هنا فقد ثلر التساؤل «عما يمكن أن تكون عليه دوافع الشخص الذي حقق ذاته» نتيجة لإشباع حاجاته الأساسية بشكل كاف، ولم يكن هناك مفر من القول بأن مثل هذا الشخص لم تعد لديه أية دوافع للسلوك !!

ولقد وجد ماسلو بعد البحوث والممارسة الطويلة أنه ينبغي تعديل نظريته الكلاسيكية لكي تشمل دوافع الأشخاص الذين حققوا ذواتهم بالفعل في إطار ما أسماه بنظرية الدوافع الأسمى Theory of Metamotivation والتي تقوم على ضرورة التفرقة بين الدوافع العادية عند الأشخاص الذين لارالت تحركهم الحاجات الأساسية Basic Needs وبين الدوافع الأرقى التي تحرك الأشخاص الذين تم إشباع حاجاتهم الأساسية بشكل كاف، كما تتطلب أيضا ضرورة التفرقة بين الحاجات Needs والحاجات الأعلى Metaneeds وكذلك بين الدافعية Motivation وبين الدافعية الأعلى Metamotivation وقد قام ماسلو في أواخر حياته بصياغة عشرين عبارة رأى أنها تصلح كفروض قابلة للاختبار الإمبريقي حدد فيها معالم نظريته الجديدة في ضوء هذه المفاهيم الجديدة.

ولقد جاءت تلك النظرية بمشابة صفة قاسية للمنظور الوضعي التقليدي للعلم وتطبيقاته في الدراسات الاجتماعية والسلوكية، فلقد أوضح ماسلو بجلاء أن الأشخاص الذين أشبعوا حاجاتهم الأساسية يشعرون بقوة داخلية يصعب تحديد كنهها تدفعهم الى تكريس حياتهم بل ووجودهم كله في سبيل «قضية» أو «رسالة» أو دعوة» أو «عمل محبوب» لنفوسهم، وذكر أن الشاعر التي يبديها هؤلاء الأشخاص وكذا سعيهم المخلص المتجرد «يصل من القوة لدرجة تسمح لنا دون حرج بأن نستخدم تلك الألفاظ القديمة (المذكورة أعلاه) . . . لوصف مايقومون به من أعمال بكل إخلاص وتجرد وتфан . ويقول ماسلو : ولقد وصل بي الأمر في بعض الأحيان الى حد «الحديث عن أن مثل هذا الشخص قد نذر نفسه بالمعنى الديني . . . لعمل معين خارج عن نفسه وأكبر منها . . . وكأنه قد خُلق للقيام به» ثم يقرر ماسلو أن الشخص اذا حرم من التعبير عن هذه القيم الداخلية المتأصلة في الطبيعة البشرية intrinsic values والتي هي من طبيعة شبه غريزية Instinctoid على حد تعبيره (هل يقصد الرجل: الفطرة؟) فإنه يصاب بنوع من الأمراض العليا Metapathologies (بنفس الطريقة التي يصاب بها من يحرم من إشباع حاجاته الأساسية في النظرية الكلاسيكية بالأمراض (Pathologies).

ثم يضيف إلى ذلك أن «أعلى القيم وهي التي تتصل بالحياة الروحية، وأرقى طموحات البشر، تعتبر لهذا مادة مناسبة للدراسة والبحث العلمى فهي ذات وجود (حقيقى) فى عالم الطبيعة»، كما يشير الى أن تلك الأمراض العليا التى تصيب الشباب الميسورين والمترفين تظهر نتيجة لحرماتهم من القيم الراقية ومن المثل العليا عندما يرون أن المجتمع من حولهم يركض وراء «الحاجات المادية والحيوانية الدنيا» وأن شعور أولئك الشباب بالإحباط واليأس إنما يقع وزره على كاهل «النظرة الضيقة السفلية التى وقعت فيها نظريات الدافعية فى العالم كله ، فإذا تركنا جانباً النظريات - أو على الأصح - اللانظريات السلوكية والوضعية على أساس أنها ببساطة تمثل موقف الرفض حتى لرؤية المشكلة... فما الذى لدينا لنقدمه لأولئك الشباب المتألمين؟ ان كل العلوم المعتمدة الرسمية للقرن التاسع عشر وكل علم النفس الأكاديمى التقليدى لاتقدم لهم شيئاً، بل إن نظريات الدافعية الكبرى التى يعيش عليها معظم الناس لايمكن أن تؤدى بأولئك الشباب إلا إلى الإحباط والمرارة... إن مدرسة فرويد... لاذلت تستبعد القيم الإنسانية العليا، وتنظر إلى أعمق الدوافع وأكثرها استقراراً على أنها دوافع خطيرة ومستبحة، كما تنظر إلى أرقى القيم والفضائل البشرية على أنها زائفة، تظهر على غير حقيقتها، وأنها ليست إلا صورا من التوهم الذى يخفى وراءه كل ماهو قذر وخبيث ومظلم» (Maslow)

ويتناول ماسلو القيم الروحية والدينية والفلسفية التى تمثل ما أسماه «الحياة القيمة للإنسان» *the value life* فيقرر أنها عامة فى الجنس البشرى كله، ومتجاوزة لحدود الثقافات البشرية المختلفة، ويعبر عن ذلك بقوله «إن الحياة الروحية تعتبر جزءاً لايتجزأ من جوهر الإنسان، وأنها تعتبر الخاصة التى... بدونها لاتكتمل الطبيعة البشرية... فهي جزء من كينونة الإنسان...ومن إنسانيته... ورغم أنها قد استبعدت من نطاق الحقيقة الواقعة من جانب العلم الكلاسيكى المحايد قيمياً الذى يسير وفق نموذج العلوم الطبيعية، فإن باستطاعتنا أن نستردها مرة أخرى لتصبح موضوعاً للدراسة والتطبيق فى نطاق العلوم الإنسانية».

ولكن ماسلو - بتزعمته التطورية المتطرفة - لا يستطيع إلا أن يرى أن هذه الحياة القيمة والروحية للبشر هي أحد جوانب الحياة البيولوجية للإنسان، فهي نوع من الحيوانية «الأرقى» (١) وهو يرى أن نظريته هذه تقدم الحل للمشكلات التي يحاول الدين مواجهتها، فيقول إن «الكثير من الوظائف الرئيسية للدين يمكن تحقيقها من خلال هذا البناء النظري...» (الذي يتميز عن الدين) بأنه يمكن التعبير عنه بطريقة إمبيريقية أى على وجه يمكن إخضاعه للاختبار.

ويعتينا من آراء ماسلو أخيرا أنه يرى أن من الممكن دراسة الحياة الروحية للإنسان باستخدام الأساليب الملائمة كالاستبطان، وهو يشير إلى أن للحياة الروحية «إشارات داخلية» التي يمكن «الاستماع» إليها، ومن هنا فإن كل المبادئ والممارسات التي تساعد في تنمية «الوعي بالأحاسيس» أو «الوعي بالجسم» يمكن تطبيقها أيضا في دراسة تلك الحاجات الأرقى *metaneeds*.

ويتحليل هذه الحالة في ضوء الأبعاد التي شرحناها فيما سبق كأساس لثورة التفكير في العلوم الاجتماعية يبين لنا مايلي:

١ - ان ماسلو نتيجة للملاحظات وبحوثه وممارساته يبدو وكأنه قد «اكتشف» أخيرا وجود قطاع من الظواهر المنسية التي وإن لم تكن مادية بطبيعتها إلا أن لها وجودا واقعا حقيقيا مؤثرا، كما تبين له أن نموذج العلم التقليدي المستمد من العلوم الطبيعية قد تجاهل عن عمد هذا القطاع من الظواهر المؤثرة والفعالة ردحا طويلا من الزمن (وضمنيا فإنه قد يعترف بأن نظريته الكلاسيكية كانت متأثرة بنفس النموذج)، وأن هذا الإغفال قد ترتب عليه أوضاع في المجتمعات المعاصرة أفرخت مشكلات خطيرة أصابت قطاعات من الناس كان يفترض وفق النموذج التقليدي السائد أنهم سيكونون أبعد الناس عن الوقوع في المشكلات أصلا.

٢ - وهذا يعني أن النظريات المنطلقة من الاجتهادات البشرية وحدها قد تكون لها رؤيتها الصحيحة لبعض جوانب الواقع، ولكنها رؤية كما رأينا محدودة؛ وأن

من يعتمد على مثل تلك الرؤية البشرية البهتة عليه أن يعرب ويتنظر النتائج، ثم يعدل ويعرب ويتنظر النتائج، وهكذا ، وغالبا ما لا يتبه إلى أخطاء النظرية إلا بعد أن تعاني آثارها الوخيمة أجيال متعددة من البشر، وبعد أن تظهر المشكلات فاعرة فاهاء، إلى أن يقتنع أصحاب النظرية (عادة قبيل وفاتهم بقليل!) بأن عليهم أن يخففوا من غلوائهم واستكبارهم وأن يؤوبوا إلى الحق. ولو قيل لهؤلاء منذ البداية إن بالإمكان الاعتماد على الوحي (الصادق طبعا) ليقدم لنا الأطر التفسيرية التي نريدها وليوجها إلى المتغيرات الأكثر احتمالا لأن تؤدي إلى نتائج صحيحة، تمهيدا لاختبار الفروض المستمدة منها في الواقع، لاختذتهم العزة بالإثم ولاصروا واستكبروا استكبارا، ولرفضوا خلط العلم بالدين، ولاحتجوا بأنه لا يمكن أن تنصب الدراسة إلا على ماهو محسوس، لأننا لا نملك إلا حواسنا كوسائل للمعرفة المحققة.

٣ - ولكننا وجدنا أن ماسلو بعد أن تبين له فشل النظريات التقليدية في الوصول إلى الحقيقة كاملة، فإنه قد أصر على إدراج الأبعاد الروحية ضمن المتغيرات ذات الوجود «الحقيقي» في العالم الواقعي، كما أكد على أنها تعتبر موضوعا مشروعا للدراسة في نطاق العلوم الاجتماعية، كما اقترح بعض المنهجيات الجديدة الملائمة للتعامل مع هذا النوع الجديد من المتغيرات، وهذا يفتح الباب على مصراعيه لابتكار مناهج وأدوات البحث التي يمكن استخدامها في إطار المنظور الإسلامي دون تحرج لدى أبناء الإسلام من رجال العلوم الاجتماعية الذين قد كانوا يظنون في الماضي أنهم مطالبون إما بالالتزام بالأدوات المتعارف عليها حاليا (والتي تنحو نحوا حسيا) أو بالخروج على الأصول العلمية والقبول بمجرد التأكيدات المبنية على فهمنا للنصوص وحسب، فمن الواضح بما أشار إليه ماسلو وغيره أن من قصد دراسة نوع من الظواهر فإنه لن يستعصى عليه أن يتكبر من الأساليب ما يلائم تلك الدراسة.

٤ - ولكننا نلاحظ أيضا أن ماسلو رغم اعترافه بالعوامل الروحية أو ما أسماه

«بالحياة القيّمة» للبشر من حيث تأثيراتها الحاسمة على سلوك الإنسان، فإنه قد بذل جهداً مستميتاً ليوضح موقفه ويرى ذمته أمام مجتمع العلماء فى الثقافة التى يتسمى إليها لإثبات أنه لازال واحداً منهم، فأكد ضمينا ولاءه الكامل للنظرة التطورية ذات الأساس المادى أصلاً، إذ حرص على أن يوضح أن الخبرات الروحية يمكن اعتبارها «خبرة بيولوجية». وضم فى نطاقها قائمة من الظواهر الشديدة التنوع لم تقتصر على الدين وإنما ضمت إلى جوارها أيضاً الفن والتعليم والعلاج النفسى والخبرات الروحية الراقية Peak Experiences الشبيهة بالتصوف ووحدة الوجود. وبلغه أخرى فإنه قد حاول تمسيح القضية حتى لاستخدم نظريته فى دعم الديانات المنظمة فى الغرب.

ولكننا فى المجتمعات الإسلامية بحمد الله لانواجه مثل هذا الموقف التاريخى - الاجتماعى - السياسى الشائك . . . وليس أمامنا أى عقبة تحول دون التسليم بالحق، وإعطاء الظاهرة الروحية المتصلة بمعرفة الله مكانها الصحيح فى توجيه السلوك - لا كظلل للظواهر البيولوجية ولكن كحقيقة يقينية صريحة تشهد بها مئات الآيات القرآنية المحكمة والأحاديث النبوية الصحيحة.

أمثلة تطبيقية :

لقد بينا فى هذا الفصل كيف أن خروج العلوم الاجتماعية من دائرة الأزمة المنهجية التى ابتليت بها يتطلب انطلاق الأطر التفسيرية التى تتضمنها نظرياتنا من الوحي الصادق، ثم استنباط الفروض من تلك الأطر التصورية ومن غيرها من الاجتهادات البشرية التى لا تتعارض معها لكى يتم اختبارها فى الواقع - ولكن بكل جوانبه للحسوس منها وغير المحسوس، مع بلورة الأدوات والمقاييس الملائمة لدراسة الجوانب غير المحسوسة من هذا الواقع.

كما أوضحنا أنه فى ضوء الاختبار الواقعى لتلك الفروض فإما أن تزداد ثقتنا فى تلك الأطر التفسيرية المنطلقة من «فهمنا» للوحى، وإما أن نعيد النظر فيها بما لا يتعارض مع منطق الوحي، وأن نعيد النظر فى نفس الوقت فى الطرق

والإجراءات المنهجية التي استخدمت فى البحث ، حتى يتم الوصول إلى التوافق بينهما، وسنحاول فيما يلى أن نقدم بعض الأمثلة للصورة التى يمكن أن يتم بناء مثل تلك الأطر التفسيرية المنطلقة من التصور الإسلامى، وهى أمثلة ليست مقصودة لذاتها، ولهذا فهى لم تستوف حقها من التدقيق فى الصياغة، لأن غرضنا هنا لا يخرج عن الإشارة إلى اتجاهات الطريق وليس الوصول إلى نهايته.

المثال الأول :

فيما يلى نقدم مجموعة من القضايا المنطلقة من التصور الإسلامى للعقيدة والسلوك الإنسانى مصاغة فى نسق استنباطى يمكن أن تستمد منه بعض الفروض القابلة للاختبار الواقعى (ونكرر: بالمعنى الشامل المتضمن لما هو حسى وما ليس حسياً):

قضية ١ - المعرفة بالله تؤدي إلى إحسان العبادة.

قضية ٢ - إحسان العبادة يؤدي إلى إحسان السلوك.

قضية ٣ - الصلاة من العبادات.

قضية ٤ - إذن: إحسان الصلاة يؤدي إلى إحسان السلوك.

قضية ٥ - إعانة المحتاج سلوك حسن .

قضية ٦ - إذن: الصلاة الحسنة تؤدي إلى إعانة المحتاج.

ومن الواضح أنه من الممكن إخضاع القضايا ٤ ، ٦ وعشرات من القضايا المشابهة لها للاختبار الواقعى، وأن هذا الاختبار أيضاً سيكون بمثابة اختبار غير مباشر لصحة المسلمات أو المصادرات ١ ، ٢ ، ٣ ، ٥ .

المثال الثانى :

تشير العديد من نظريات العلوم الاجتماعية الحديثة الى أن العلاقات بين الجيران

تضعف نتيجة لزيادة درجة التحضر، ولكن القيم الإسلامية من جهة أخرى توجه المسلمين إلى رعاية حقوق الجيران بشكل مطلق (فى كل الظروف) ، فإذا أراد باحث مسلم دراسة السلوك الجوارى فى مجتمع مسلم فإنه كان تقليديا يستمد إطاره النظرى كاملا من النظريات المتعددة التى توصلت إليها العلوم الاجتماعية الحديثة، دون أن يلقى بالا إلى خصوصية المجتمعات المسلمة، ولكن مثل هذا الباحث إذا أراد أن يتطرق من المنظور الإسلامى فإن باستطاعته على الأقل أن يضم «التوجيهات المعيارية» الإسلامية إلى إطاره التصورى على الوجه الآتى:

١ - فى المجتمعات المسلمة وغير المسلمة: كلما ازدادت درجة التحضر كلما ضعفت العلاقات الجوارية (منظور العلوم الحديثة).

٢ - فى المجتمعات المسلمة: لا تتأثر العلاقات الجوارية باختلافات درجة التحضر (المنظور المعيارى للإسلام).

٣ - فى المجتمعات المسلمة: كلما ازدادت درجة التحضر كلما ضعفت العلاقات الجوارية ولكن بدرجة أقل منها فى المجتمعات المسلمة.

فإذا أجرينا دراسة فى أحد المجتمعات المسلمة وجاء الاختبار الواقعى مؤكدا صحة الفرض الأول فإن النتيجة التى نتوصل إليها هى أنه إما أن:

(أ) التوجيهات المعيارية الإسلامية ليست مؤثرة فى سلوك المسلمين فى هذا المجتمع المسلم. أو أن:

(ب) تأثير درجة التحضر على العلاقات الجوارية أقوى من تأثير التوجيهات المعيارية الإسلامية.

وأما إذا ثبتت صحة الفرض الثانى فإننا نستنتج أنه:

(أ) إما أن درجة التحضر لا تؤثر على العلاقات الجوارية.

(ب) أو (وهو الأقوى فى هذه الحالة) أن تأثير التوجيهات المعيارية الإسلامية أقوى من تأثير درجة التحضر.

أما إذا ثبتت صحة الفرض الثالث فإن النتيجة تكون إما أن:

- (أ) يوجد تأثير قوى للدرجة التحضر على العلاقات الجوارية ولكن تأثير التوجيهات المعيارية الإسلامية منعت من ظهور آثاره كاملة.
- (ب) التوجيهات المعيارية الإسلامية قد فقدت قوة تأثيرها في هذا المجتمع موضع الدراسة.

ويمكن بطبيعة الحال البدء من هذه التفسيرات والاستنتاجات، وجمع بيانات جديدة في اتجاهات تحاول حسم هذه القضايا وهكذا.

الباب الرابع

منهج التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية

الفصل السابع : قضايا حول المنهج

الفصل الثامن : الإجراءات المنهجية لتأصيل الإسلامى للعلوم
الاجتماعية

الباب الرابع

منهج التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية

لقد رأينا في الفصول السابقة أن إصلاح العلوم الاجتماعية وخروجها من دائرة الأزمة الراهنة يتطلب النظر في المسلمات الأنطولوجية (الوجودية) والإيستمولوجية (المعرفية) والميتودولوجية (المنهجية) التي تقوم عليها تلك العلوم، كما رأينا أن أى محاولة حقيقية لفهم الإنسان لا يمكن أن تتم إلا بإفصاح المجال أمام دراسة العوامل الروحية المتعلقة بنوع صلة الإنسان بربه كجزء لا يتجزأ من العوامل المؤثرة والفعالة فى سلوكه ، ثم بالاستفادة بالوحي الصحيح كمصدر لمعرفةنا بهذا النوع من العوامل التى تنتمى بطبيعتها إلى عالم الغيب . ولقد تبين لنا أن الإصلاح المرتقب يمكن أن يتم فى إطار ما أطلقنا عليه « ثورة التنظير فى العلوم الاجتماعية » والثى يتم فى إطارها الجمع بين معطيات الوحي والعقل والحواس فى الوصول إلى الحقيقة فيما يتصل بالإنسان والمجتمع من خلال التفاعل بين النظرية Theory والبحث Research وننتقل فى هذا الباب لبيان معالم هذا المنهج : منهج التأصيل الإسلامى للعلوم الاجتماعية .

والحق أن هذا التفاعل البناء بين التنظير والبحث على الوجه الذى ألمحنا إليه يمثل جوهر منهج التأصيل الإسلامى للعلوم الاجتماعية وأساس بنائه ، ولعل القارئ المتيقظ أن يكون قد تبين له الآن وجه الارتباط بين ما انتهينا إليه فى الفصل السابق حول المنهج العلمى للبحث والطريق إلى إصلاحه وبين ما قدمناه فى الفصل الأول حول مفهوم التأصيل الإسلامى للعلوم الاجتماعية، حيث يرى على الفور أن موقع الجمع بينهما إنما يتمثل فى منهج التأصيل الإسلامى للعلوم الاجتماعية، وليبيان المقصود بهذه الملاحظة فإنه قد يكون من الملائم هنا أن نتذكر أن التأصيل الإسلامى للعلوم الاجتماعية يتضمن العناصر أو الأبعاد التالية على وجه الإجمال:

(١) تحديد أبعاد التصور الإسلامى الشامل للإنسان والمجتمع والوجود، استخلاصاً من المنابع الرئيسية للمنهج الإسلامى التى تتمثل فى الكتاب والسنة الصحيحة، مع الاستفادة من اجتهادات علماء المسلمين من السلف والمعاصرين، المستمدة من تلك المنابع الرئيسية والملتزمة بها، وتحديد ما يتضمنه هذا التصور فيما يتصل بالمجال العام الذى تغطيه اليوم العلوم الاجتماعية الحديثة.

(٢) حصر نتائج «البحوث العلمية المحققة» فى نطاق العلوم الاجتماعية الحديثة ومسح «نظرياتها»، وتحليلها وإخضاعها للتمحيص والنقد فى ضوء مقتضيات ذلك التصور الإسلامى سواء من حيث الموضوع أو المنهج.

(٣) بناء نسق علمى متكامل يضم ما صح من نتائج العلوم الحديثة وما صمد للتمحيص والنقد من نظرياتها، ويربط بينها وبين ما توصل إليه علماء المسلمين من حقائق وتعميمات برباط تفسيرى مستمد من التصور الإسلامى للإنسان والمجتمع والوجود

(٤) استنباط فروض مستمدة من ذلك النسق العلمى المتكامل الذى تم التوصل إليه فيما سبق، وإخضاع تلك الفروض للاختبار فى أرض الواقع للتحقق من صدق الاجتهاد البشرى المتضمن بالضرورة فى عملية بناء أى نسق علمى نظرى.

والتأمل لهذه العناصر سرعان ما يتبين له أن المكون الثالث من هذه المكونات يشير إلى عملية «بناء النظريات» المؤصلة إسلامياً ، وأن المكون الرابع يشير إلى عملية إجراء «البحوث» ، وأن التكامل بين هذه العناصر جميعاً يشير إلى الطريق الصحيح أى «المنهج» الذى يمكّننا من إنتاج علوم اجتماعية مؤصلة إسلامياً على الوجه المحقق لأهداف تلك العلوم، ورغم ذلك فقد ألحنا فى عجالة فى الفصل الثانى إلى وجود بعض الاختلافات فى النظر إلى أولويات تلك المكونات، ولذلك فإننا سنقوم فى هذا الباب أولاً ببسط القول حول تلك الاختلافات وحول إمكانية التوفيق بينها قبل أن نتقل إلى بيان تفصيلى يوضح معالم وخطوات منهج التأصيل الإسلامى للعلوم الاجتماعية.

الفصل السابع

قضايا حول المنهج

الفصل السابع

قضايا حول منهج التأصيل الإسلامى للعلوم الاجتماعية

المبحث الأول : تفاوت وجهات النظر حول مركز الثقل فى المنهج

لقد أوضحنا فيما سبق أن هناك قدراً من الاتفاق بين معظم الكتاب المهتمين بقضية التأصيل الإسلامى للعلوم الاجتماعية حول مضمون المهمة التى يسعى الجميع إلى تحقيقها، وبينما أن جوهر هذا المفهوم إنما يكمن فى إيجاد التكامل بين معطيات العلوم الاجتماعية الحديثة من جانب وبين ما يتضمنه الوحي (القرآن الكريم والسنة الصحيحة) وإسهامات علماء المسلمين حول الظواهر التى تتعرض لها العلوم الاجتماعية الحالية من جانب آخر، ولكن كيف هذا التكامل ومداه، والوزن النسبى لكل مصدر من مصادره (المصادر الشرعية مصادر العلوم الاجتماعية الحديثة) أمر قد اختلفت الأنظار فيه، وترتب على ذلك ظهور عدد من التوجهات التى تتصل بالمنهج والتى يحسن الإحاطة بها ومناقشتها قبل الانتقال إلى تفاصيل الإجراءات المنهجية وفق التوجه الذى اخترناه من بينها.

فالتابع للمناقشات والكتابات المتصلة بمنهجية التأصيل الإسلامى للعلوم الاجتماعية - كما ألمحنا فى إشارة عابرة فى الفصل الثانى - سرعان ما يتبين له أن مواقف أصحاب الاجتهادات فى الموضوع تتفاوت فيما بينها على مقياس متدرج ذى طرفين متقابلين (Continuum) يبدأ من جهة بمن يرون التركيز على المصادر الشرعية بشكل يكاد يكون كاملاً (فى بعض الحالات)، إلى من يرون من الجهة الأخرى التركيز على مصادر العلوم الاجتماعية الحديثة بشكل يكاد يكون كاملاً (فى بعض الحالات أيضاً) مع توزع الآخرين فيما بين هذين القطبين، بحيث يحتل كل منهم نقطة على هذا المقياس المتدرج فيكون أقرب إلى هذا القطب أو ذاك، مع التسليم بأن موقفه يتضمن قدراً مكافئاً من عناصر القطب المقابل، وبطبيعة الحال فإن من يريد استيعاب الصورة الكلية لوجه الاختلاف يكون فى موضع أفضل للفهم إذا تفحص الحجاج التى يقوم عليها موقف أولئك الذين «يقتربون» من هذا

القطب أو ذاك بدلاً من دراسة الحالات النقية الراضة على الجانبيين أو دراسة الحالات الواقعة عند منتصف المقياس المتدرج .

فإذا تأملنا موقف أولئك الذين يقتربون من الطرف الأول للمتدرج فإننا نجدهم يرون أن التأسيس الإسلامي للعلوم الاجتماعية إنما هو في جوهره رجوع إلى المصادر الشرعية (ويلاحظ أن من يتخذون هذا الموقف في صورته النقية قد يصلون إلى رفض التأسيس الإسلامي للعلوم الاجتماعية أصلاً ولا يرون لهذه العلوم أى مشروعية في الوجود)، بينما نجد من يقتربون من الطرف المقابل يرون أن الأصل أننا نريد تأسيساً إسلامياً «لعلوم اجتماعية» قائمة بالفعل ولها مصداقيتها وتأثيرها، فهي من ثم محور الارتكاز الذي نعتمد عليه وننتقل منه، والذي يكفى في إصلاحه إستبعاد ما خالف الشريعة من نتائج أو نظريات توصلت إليها هذه العلوم (وبطبيعة الحال فإن أصحاب الصورة النقية لهذا الاتجاه يرفضون كذلك التأسيس الإسلامي للعلوم الاجتماعية ويرون أن نتائج هذه العلوم بصورتها الراهنة نتاج لتطبيق منهج علمي رصين لا يمكن التشكيك في قيمته ولا يحتاج تعديلاً أو إصلاحاً)،... فلنتنقل الآن لتوضيح موقف الفريقين قبل أن نبين الموقف الذي نختاره ونلتزم به في هذه الدراسة:

الاتجاه الأول: اتخاذ العلوم الشرعية نموذجاً للتأسيس:

ويرى أصحاب هذا الاتجاه أن عملية التأسيس الإسلامي للعلوم إنما هي في جوهرها عملية «استخلاص واستنباط للآراء والنتائج التي يعتمد عليها في هذا المجال من المصدرين الأساسيين للشريعة «القرآن والسنة» ويتفق هذا بدرجة ما مع فحوى تعريف اللجنة الدائمة للتأسيس الإسلامي للعلوم الاجتماعية بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، والتي عرفت التأسيس الإسلامي للعلوم الاجتماعية على أنه «إبراز الأسس الإسلامية التي تقوم عليها هذه العلوم، من خلال جمعها أو استنباطها من مصادر الشريعة وقواعدها الكلية وضوابطها العامة، ودراسة

موضوعات هذه العلوم على ضوءها، مع الاستفادة مما توصل إليه العلماء المسلمون وغيرهم مما لا يتعارض مع تلك الأسس.

ومن الواضح أن الأخذ بهذا التصور يترتب عليه بالضرورة آثار عميقة بالنسبة لمنهجية التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية، فالقضية لا تصبح فقط قضية اعتماد مكثف على مصادر العلوم الشرعية لاستخلاص الأحكام «الاجتماعية» منها إذا صح التعبير، ولكن الأهم من ذلك أن التركيز فيما يتصل بالمنهج سيكون على طرق الاستنباط من النصوص، وأن صدق النتائج سيكون مبنياً على صحة استنباطها من مصادر الشريعة وقواعدها الكلية وضوابطها العامة كما أسلفنا، ولعل من العبارات المختصرة المفيدة في هذا السياق قول أحد كبار المتخصصين في العلوم الشرعية من ذوى الاهتمام بمنهجية التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية تعبيراً عن هذا المعنى «إن المطلوب هو وضع منهج للتأصيل على غرار منهج الأصوليين والحديثيين».

ولقد قدم الدكتور مقداد يالجن (١٩٩٣) تصوراً لأهم «القواعد والخطوات الإجرائية» للتوجيه الإسلامي للعلوم الاجتماعية نوره هنا باعتبار أنه يمثل هذا الاتجاه بوضوح، فيرى الدكتور يالجن أن هذه القواعد والخطوات هي:

الخطوة الأولى: ضرورة وقوف الباحث على الدراسات التخصصية والدراسات الإسلامية معاً.

الخطوة الثانية: البدء بالآيات القرآنية في التأصيل.

الخطوة الثالثة: الاستدلال بالأحاديث، وذلك بعد إثبات النص وبعد التأكد من درجته ومعرفة مواطن الاستشهاد به حسب درجته.

الخطوة الرابعة: ضرورة استخدام الآيات والأحاديث في كل موضوع إن أمكن وذلك ليتمكن إعطاء تصور كامل عن رأى الإسلام فيه لأن القرآن والسنة يمثلان الإسلام في الدرجة الأولى.

الخطوة الخامسة: استخدام قواعد فهم النصوص من حيث العموم والخصوص والحصر والقصر وما إلى ذلك من وجوه الدلالات التي عالجها الأصوليون.

الخطوة السادسة: إن لم يوجد دليل من القرآن والسنة نستخدم مصادر المعرفة الإسلامية الأخرى.

الخطوة السابعة: إن لم يجد الباحث دليلاً مما سبق، فعليه استخدام قواعد الاستنباط الأصولية.

الخطوة الثامنة: أن يكون استخلاص الأفكار والأحكام والقيم في ضوء أحد الأصول الإسلامية العامة أو كلها إن أمكن ذلك، وتلك الأصول هي الأصول الاعتقادية والتعبدية والتشريعية والأخلاقية والاقتصادية والفكرية.

الخطوة التاسعة: الرجوع إلى التراث الإسلامي وآراء العلماء المسلمين وإسهاماتهم في مجال البحث.

الخطوة العاشرة: الاسترشاد بالتوجيهات الإسلامية العامة في طرق دراسة الحقائق وتعليمها واستخدامها.

ويلاحظ على هذا التصور أنه لم يشر إلى نصيب العلوم الاجتماعية الحديثة في عملية التوجيه الإسلامي لهذه العلوم لا من جهة النتائج، ولا من جهة المنهج، اللهم إلا في الخطوة الأولى التي أشار فيها إلى ضرورة «وقوف الباحث» على الدراسات «التخصصية» والدراسات الإسلامية معاً، وهذا على كل حال يتضمن اعترافاً ضمنياً بضرورة استخدام مناهج العلوم الاجتماعية في دراسات واقعية متخصصة، ولكن المنطلق الذي يستند إليه أصحاب هذا الاتجاه في قلة أكتراثهم بالعلوم الاجتماعية الحديثة -مصادرها ومناهجها على حد سواء- يقوم على اعتبارين:

الاعتبار الأول: أن كل ما يتصل بالناس كأفراد أو جماعات أو مجتمعات في دنياهم وأخراهم إنما المختص بتوجيهه الوحي، وأن ما تحاوله العلوم الاجتماعية من مزاحمتها للوحي كمصدر لتوجيه حياة الناس بناء على ما تزعم أنها تتوصل إليه من «حقائق» إنما هو محض ادعاء لا يقوم على أساس، ذلك أن ما تصل إليه تلك

العلوم من تصورات بناء على دراسات تجرى فى مجتمعات مختلفة لا يعطيها صدقاً ذاتياً، لأنه إنما يعكس الانحرافات والاختلالات فى تلك المجتمعات كما يعكس ما قد تكون عليه من هدى، يقول الدكتور عبدالقادر هاشم رمزى (١٩٨٤) فى هذا السياق إن هذه الدراسات «قفزت بدون مبرر إلى حيث يستحيل أن يوجد غير العلوم التجريبية ... كما اختلطت فيها الحقائق بالآوهام اختلاطاً جعلها عاجزة عن سد الفجوة الثقافية ... [إن] أخذ المعلومات من المجتمعات المختلفة أو المجتمع الواحد فى ظروف مختلفة لا يجعل هذه المعلومات حقائق، إن المجتمع الإنسانى ليس مصدراً للحقائق وإن كان مصدراً للمعلومات، إنه [أى المجتمع الإنسانى] عرضة لأن يلتوى أو ينحرف أو يتوقف أو أن يهبط، ولا بد من ضبط مساره بالحقائق، التى ليس لها مصدر سوى المصدر الإلهى المتمثل فى النصوص الإسلامية وفى دلالات هذه النصوص» (ص ٦٢، ٦٨)، ويرى نفس المؤلف أن النظريات البنية على التصورات الوضعية لم تستطع أن تتوصل إلى «مرجع أو مقياس تقاس به أحكامها وتعميماتها» (ص ٧٦)، وبلغه أخرى فإنه إذا كان الفرد قادراً على الخير والشر، غير مجبر بحكم تكوينه على أى منهما أو على نمط ثابت بينهما، فكيف يمكن اتخاذ سلوك الأفراد الواقعى كمعيار، وإذا كانت المجتمعات معياراً، فلا بد من بوصلة تشير إلى نقطة معيارية ثابتة يقاس إليها الواقع، وهذا المعيار لا يمكن إلا أن يكون ذا مصدر متعال على الناس وعلى المجتمعات.

الاعتبار الثانى: أن العلوم الاجتماعية بسبب تأثيرها فى نشأتها بالظروف التاريخية للحضارة الغربية، ويسبب ما شاب هذه التجربة من صراع بين الكنيسة والعلم مما انتهى إلى نزعة مادية (إلحادية فى كثير من الأحوال)، قد عانت خلال تطورها من التواءات وندوب وكسور يصعب جبرها، ففشلت من جهة فشلاً ذريعاً فى تحقيق ما زعمت أنها تحمققة من أهداف، وجاء ما توصلت إليه من معجب التسايج مهلهلاً ومشوباً بالعيوب من كل جانب، بحيث لا يمكن استنفاد شئ منه للانتفاع به، وبذلك فإنه يكون من العبث أو من الغفلة الرجوع إلى نتايج تلك العلوم، لأنه حتى لو وجدنا فيها ما يشبه الخير فإننا لن نعدم أن نجد «ملوثاً» أو مدموغاً بشكل

لا يمكن إزالته بطابع أصله الذى نشأ فيه، والذى لا يمكن أن يؤدي فى المجتمعات الموحدة إلا إلى تشتت الرأى والخيال واختلال المعايير، ولقد قام الدكتور أحمد خضر (١٩٩١) -وهو من أساتذة علم الاجتماع- ليبرهن على صحة هذا الرأى، وانتهى فى كتاباته المتعددة الموثقة من الناحية العلمية (التي رجع فيها إلى المصادر الأصلية لأساطين علم الاجتماع الغربيين) إلى أنه لا حاجة بالمسلمين أصلاً إلى علم الاجتماع، وإلى أنه ليس هناك مبرر موضوعى لبذل أى جهد لاستنقاذ أى علم نافع منه لأنه ببساطة لا يحوى علماً نافعاً.

ولكن هناك من يرون أن البديل الذى يطرحه أصحاب هذا الاتجاه من اكتفاء بالمناهج الأصولية يشير أيضاً إشكاليتين خطيرتين لا يجوز التغافل عنهما مهما كان تقديرنا لهذه المناهج:

الإشكالية الأولى: وتتصل هذه الإشكالية بمهية معيار الصدق فى كل ما يتوصل إليه المشتغلون بالتأصيل الإسلامى للعلوم الاجتماعية من اجتهادات بالاعتماد على المناهج الأصولية، فلا يخفى أن هناك اختلافات واضحة بين المادة الخام التى هى موضوع عمل الفقهاء والتى تتصل بالأحكام الجزئية التى يمكن أن تنضبط بالالتزام «بقواعد الاستنباط الأصولية»، وبين المادة الخام التى هى موضوع اهتمام العلوم الاجتماعية، والتى تتصل بكليات الدين فى توجيهها لكليات الحياة الاجتماعية.

ومن هنا يرى هؤلاء المعارضون أن اتخاذ منهجية أصول الفقه نموذجاً ودليلاً يحتذىه التأصيل الإسلامى للعلوم الاجتماعية سيكون مشوباً بأخطاء ناتجة عن بعد الشقة بين النصوص من جانب وبين الاجتهادات التى يتوصل إليها الباحثون فى العلوم الاجتماعية من جانب آخر، ويصبح من الخطورة بمكان أن نساوى بين «اجتهادات» الفقهاء فى المسائل الجزئية فى ضوء المنهج الأصولى وبين «اجتهادات» المتخصصين فى العلوم الاجتماعية (ومن يتعاونون معهم من المتخصصين فى العلوم الشرعية) فى المسائل المتصلة بكليات الحياة الاجتماعية باستخدام نفس المنهج الواحد، وذلك لما يمكن أن ينتج فى الحالة الثانية من تجاوزات باسم استخدام المناهج الأصولية، ولصاق أى قدر مضاف من الصحة للنتائج تحت ستارها، ومن هنا فإن من اللحتم استخدام طرق «إضافية» للضبط واختبار النتائج التى يتوصل إليها

المشتغلون بالتوجيه الإسلامى للعلوم الاجتماعية للتأكد من صدقها الواقعى، وهو أمر ميسور باعتبار أن تلك العلوم تنصدى لواقع الناس والمجتمعات بما يمكن من اختبار تلك النتائج فيها.

الإشكالية الثانية: وتتصل هذه الإشكالية بأن المنهجية الأصولية رغم نجاحها الكبير فى صدر الإسلام فى توجيه حياة المجتمع فى كل جوانبها إلا أنها فى العصور المتأخرة قد أصيبت بعدد من الشوائب التى قللت من فاعليتها، . . . وعلى سبيل المثال فقد انتقد الدكتور عبد الحميد أبو سليمان بمرة (١٩٩٢) ما أسماه «بمقصود المنهجية الإسلامية بمفهومها التقليدى» نتيجة الانفصام بين علماء الإسلام من جانب وبين القيادة السياسية للمجتمع المسلم من جانب آخر، والذي أدى إلى إنصراف العلماء «إلى العمل فى التأليف والبحث والدرس والتأصيل للجوانب الخاصة بدراسات نصوص القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة وما يتعلق بشئون الأفراد من عبادات ومعاملات دون كبير التفات إلى شئون السياسة والحكم، ومؤسسات المجتمع وذاتيته الجماعية والعامة... وضاعت حكمة السياسة الشرعية ومقاصد الشريعة وحركية الفقه والفكر الإسلامى وانعدم فى كثير من هذا الفكر بُعدا الزمان والمكان وموضع النص الجزئى من أصل مجمل الوحي والفطرة الإنسانية والكونية...» (ص ص ٧٤، ٧٧)، وقد أدى هذا كله إلى تقسيم العلوم إلى «علوم شرعية وغير شرعية»، وارتبط ذلك «بواد العلوم الاجتماعية»، . . . ثم يشير إلى أنه وإن كان الفقه الإسلامى خاصة «تتخلله تأملات اجتماعية إسلامية، ولكنه لا يقدم ما يمكن إعتباره علوماً اجتماعية إسلامية... بسبب الفصام والعزلة عن أن يوالى التقدم، وأن يأخذ بزمام المبادرة الفكرية والتنظيرية لتوجيه مسيرة حياة الأمة ومؤسساتها الاجتماعية وإمدادها بالحلول والبدائل الحضارية اللازمة لمواكبة إمكانياتها وحاجاتها والتحديات التى تواجهها» (ص ٨٢).

وفى ضوء ما تقدم يتبين أن الاتجاه إلى اعتماد العلوم «الشرعية» -بمحتواها التقليدى وبمنهجها الأصولية الحالية -نموذجاً لتحديث العلوم الاجتماعية الموجهة إسلامياً لن يحقق الهدف المنشود من إنتاج علوم اجتماعية إسلامية قادرة على قيادة الحياة فى مجتمعاتنا الإسلامية المعاصرة بشكل فعال، اللهم إلا بعد عملية تقويم

شاملة تعود بهذه المناهج إلى أصل نصوصها وحيويتها، مع الاستفادة في الوقت ذاته من مناهج العلوم الاجتماعية الحديثة بعد تطويرها ، ... على الوجه الذي يحقق التكامل المنشود دون تجوّر أو صلود.

الاتجاه الثاني : الانطلاق من نموذج العلوم الاجتماعية الحديثة :

إن نقطة البدء عند أصحاب هذا الاتجاه هي الواقع الراهن ، الذي يقوم على وجود مميزات وهوية مستقلة لمجموعة من «العلوم الاجتماعية» التي اختطت لنفسها حدوداً للظواهر التي تتعامل معها، والتي بلورت لنفسها مجموعة من المناهج والأدوات البحثية، والتي تختلف في ذلك كله عن مجموعة «العلوم الشرعية» بمجالاتها ومناهجها الخاصة بها، ومن هنا فإن أصحاب هذا الاتجاه ينظرون بشئ من الدهشة أو الانزعاج لما يقترحه أصحاب الاتجاه الأول الذي ينظر للتأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية على أنه يتضمن إحلال مصادر ومناهج العلوم الشرعية محل مصادرهم ومناهجهم «العلمية»، ويرون أن هذا يعنى «إخضاع العلوم الاجتماعية للعلوم الشرعية» على حد تعبير أحد المشاركين في ندوة حول مفهوم التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية، وهو أمر غير وارد وغير مرغوب فيه من الناحية العلمية، لأن معناه عندهم أن تترك «العلوم» الاجتماعية ودراساتها المدققة ونتائجها المحققة لاستبدل بها «تأكيدات» يزعم أصحابها أنها تمثل وجهة نظر الإسلام دون التحقق منها واقعياً ويطلب من الباحثين أن يسلموا بها على أنها دين، بكل ما يترتب على ذلك خصوصاً في حالة وجود اختلاف في الرأي قد ينظر إليه على أنه دلالة على عدم الالتزام الديني، ... كما أن بعض أصحاب هذا الاتجاه يتصورون أن بنى نموذج العلوم الشرعية في التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية يعنى تحويل تلك العلوم إلى مواظب وخطب تدور حول الدعوة إلى فعل أشياء والنهي عن فعل أشياء أخرى على أساس معيارى ودون دراسة «علمية».

وفي مواجهة ذلك يرى أصحاب هذا الاتجاه أن «الأصل» أن لدينا تراثاً متراكماً من نتائج العلوم الاجتماعية، التي أثمرتها جهود أجيال من الباحثين الذين كرسوا

حياتهم لها، وأن لدينا ثروة وافرة من مناهج البحث وأدوات القياس التي تمت تجربتها على مدى السنين، حتى اشتد عودها، وثبتت قيمة الكثير منها، وبأن إمكان الاعتماد عليها، وأن الباحث المسلم لا يمكن له أن يتجاهل وجود هذه النتائج والمناهج جملة واحدة، وأنه لا يليق به أن يتخذ منها موقفاً رافضاً من البداية، فهذا كله يتمخض عن ضياع وإهدار لجهود وتراث شارك المسلمون أصلاً في نشأتها الأولى، كما أن معناه أن نبداً من فراغ، أو نبداً من جديد عند النقطة التي توقف فيها إبداع العقل المسلم عن العطاء منذ بضعة قرون.

ومع ذلك فإن أصحاب هذا الاتجاه مقتنعون بأهمية التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية، ولكنهم قانعون بمنهجية يرونها واقعية (تُجنبنا المثالية على حد تعبير أحدهم) يكتفى فيها بالانطلاق من النتائج المحققة والمناهج الشائعة الاستخدام في العلوم الاجتماعية في أرقى صورها، على أن نأخذ في الاعتبار أوجه النقد التي تثار حولها من داخل النموذج العلمي التقليدي ذاته، مع إضفاء الصبغة الإسلامية عليها على الصورة الآتية:

١ - اعتماد نتائج ونظريات العلوم الاجتماعية الحالية كما هي (مع إثبات أوجه النقد -من- الداخل المثارة حولها) وإثبات التحفظات عليها في ضوء التصور الإسلامي.

٢ - استبدال المصطلحات الحديثة بيدائلها الإسلامية خصوصاً ما اتصل منها بالأنساق التصنيفية التي وردت في القرآن الكريم والسنة المطهرة.

٣ - الاهتمام بالدراسات التراثية التي تمثل إسهام علماء المسلمين تاريخياً في نطاق كل تخصص من تخصصات العلوم الاجتماعية.

٤ - إيضاح الرؤية الإسلامية لمشكلات العالم الإسلامي، واستخدام المعارف المتخصصة في إيجاد الحلول لها.

٥ - تحديد النماذج النمطية المعيارية للسلوك الفردي وللتنظيمات المجتمعية كما تشير إليها المصادر الإسلامية لتتخذ كمعيار تقاس عليه ألوان السلوك الفردي والاجتماعي وأشكال التنظيمات الاجتماعية الواقعية.

وأما من الناحية المنهجية فإنه ليس مطروحاً عند أصحاب هذا الاتجاه الاعتماد على المناهج الأصولية التي تقوم على الاستنباط من النصوص، بل إن الأصل في العلوم الاجتماعية قيامها على الدراسات الواقعية التي تستهدف «الوصف» تعرفاً على آيات الله في خلقه، كما تستهدف «التفسير» كشفاً عن سنن الله في مخلوقاته. ولقد أوضح الدكتور فؤاد أبو حطب (١٩٨٩) المقصود بذلك إذ قال:

«والتعرف على آيات الله في خلقه على مستوى العلم المتخصص لا يتحقق إلا بالوصف الجيد الدقيق لها، ومن هنا يحتل الوصف مكانة أولى بين أهداف العلم في الإسلام... والوصف العلمي يعتمد في جوهره على الملاحظة... وقد تكون الملاحظات مباشرة... وقد تكون غير مباشرة... وفي الحالتين تكون المؤشرات القابلة للملاحظة المباشرة التي تستخدم في التسجيل والوصف من نوع معطيات الحس...» (ص ٩٢) ثم يشير إلى أنه إذا كان «الوصف» الدقيق المحكم هو وسيلة العلم إلى «التعرف على آيات الله»، فإن «الكشف عن سنن الله في مخلوقاته» يتم من خلال «التفسير»، ولكن التفسير يقود بدوره إلى هدفين آخرين هما «التحكم» و«التنبؤ»، ويبين أن الإنسان يستخدم... «في التعرف على آيات الله [أي الوصف] وفي الكشف عن سننه [أي التفسير] ما زوده سبحانه وتعالى به من نعم وخاصة الحواس والعقل» (ص ص ٩٣، ٩٦، ٩٨). وإذ يدرك المؤلف أن ما جاء تحت أهداف العلم «يسد تقليدياً» فإنه يذكر أنه في إطار المنظور الإسلامي «تصبح له صبغة إسلامية»، فالقانون العلمي الذي يتوصل إليه علماء النفس هو بمثابة «محاولة بشرية قد تصيب وقد تخطئ في اكتشاف السنن الإلهية» (ص ٩٨).

كما أن العلم في الإسلام شامل لآمر الدنيا والآخرة - كما يبين المؤلف - وهو يتطلب العلم والتعليم، والاستعداد للتعلم والقدرة على التعليم من نعم الله على الإنسان، كما أن العلم عبادة، ودراسة النفس وتأملها مطلب قرآني بأمر مباشر من الله تعالى كجزء من الدعوة الصريحة إلى تأمل الكون. «والوجهة الإسلامية» لعلم النفس تطالبنا بأن «نتأمل القوائم التصنيفية والجداول الحالية لهذه الظواهر النفسية في إطار إسلامي ناقد لتوصل إلى تصنيف يتفق مع ما جاء في كتاب الله وسنة نبيه الكريم» (ص ٩٢).

أما عن مناهج البحث فإنه يوضح أنه «بمنطق الإسلام تصبح طرق البحث في علم النفس - إذا توافرت فيها... [بعض] الضوابط مقبولة، ابتداء من منهج الرواية أو المنهج القصصى... حتى الاستبطان والتجريب الموضوعى والقياس كما تستخدم جميعاً في وقتنا الحاضر» (ص ٩٤). ولكن العلم من الوجهة الإسلامية ينبغي أن يتم «استخدامه» وتطبيقه لتحقيق المقاصد الشرعية ليكون العلم عبادة، فالتعرف على الآيات والكشف عن السنن سبل «المعرفة الله والوصول إلى عظمته»، ثم إن العلم في الإسلام هو العلم النافع من جهة «فائدته المباشرة للناس»،... كما أن العلم الإسلامى يتضمن استخلاص مواصفات نموذج السواء أو «النموذج القدوة» للسلوك الإنسانى كما يجب أن يكون من القرآن الكريم والسنة المطهرة والسيرة النبوية (ص ١٠٣).

ولا نظن أنه يخفى على صاحب ذلك البحث المنهجى الرصين أن عملية استخلاص مواصفات هذا «النموذج السلوكى الإسلامى» من القرآن الكريم والسنة المطهرة والسيرة النبوية، تتطلب ولاشك استخدام المناهج الأصولية التى توجه عملية الاستنباط من النصوص، وفى هذا دلالة ضمنية على اقتراب من يتبعون هذا الاتجاه بدرجة ما من أصحاب الاتجاه الأول، مما يفتح الباب أمام من ينادون باتجاه تكامل فيه وجهتا النظر بشكل صحى.

وهناك حجة «عملية» منطقية يشير إليها أصحاب الاتجاه الثانى الذين يرون اتخاذ العلوم الاجتماعية الحديثة كأساس لانطلاقة التوجيه الإسلامى لتلك العلوم، فهم يشيرون إلى أن تلك العلوم بتأثيراتها ومناهجها تملأ الساحة اليوم، وجيوش الحريجين الذين يشغلون معظم مواقع العمل فى مختلف جوانب الحياة قد تم تعليمهم وفق النموذج التقليدى لهذه العلوم، وهم يمارسون أعمالهم وفق هذا النموذج ذاته، ولا يعقل أن تبدأ فى محاولة التعامل مع هؤلاء الذين يتخذون القرار اليوم فى كل جوانب الحياة عن طريق لفنتهم بشدة إلى منطلقات جديدة تماماً عليهم، وليس من العدل أن نطالبهم بالسير فى طريق التاصيل (وفق الاتجاه الأول) فى اتجاهات لم يألّفوها ويصعب عليهم الارتباط بها معتمدين فى ذلك على استشارة مشاعرهم ونخوتهم الدينية، وإنما مقتضى الإنصاف أن نبدأ تدريجياً من

حيث يفقون اليوم ومن المصطلحات التي ألفوها لكي نتقل معهم في الاتجاه الصحيح بما يتمشى مع انتصاح منهج التوجيه الإسلامى وبما يتمشى مع ظهور ثماره.

ثم إن أصحاب هذا الاتجاه الثانى يشيرون أيضاً إلى أننا على كل حال لا نبداً نقد نتائج هذه العلوم الاجتماعية الحديثة ومناهجها من فراغ، ولكن هذه العلوم قد وصلت تلقائياً ومن خلال التصحيح -الذاتى للعلم إلى شئ من النقد من الداخل لهذه النتائج والمناهج كما تقدم، والكثيرون ممن أفنوا أعمارهم فى تعلم تلك العلوم وتعليمها لديهم الكثير مما يندرج إطار هذا النقد - من - الداخل، وأن من الخير أن ننطلق من مثل تلك البصائر التى تشير - ومن عجب - فى كثير من الأحيان إلى ما يقترب من الاتجاهات التى ينادى بها التوجه الإسلامى (ولا نتوقف عندها بالطبع) ووصولاً إلى ترشيد تلك العلوم بطريقتها، وبما يسر قبول التغيير ويتلافى أسباب المقاومة، فالواقع أن التهجيم على العلوم الاجتماعية دون تدقيق أو تمييز يؤدى إلى تردد الباحثين من أهل الجد والرصانة العلمية وتوقفهم عن قبول الكثير مما يمكن أن يقبل لولا ذلك التهجيم، ولقد ظهرت آثار ذلك فى البحث المشار إليه آنفاً لشيخ علماء النفس فى مصر الدكتور فؤاد أبو حطب الذى بدأه بالشكوى التالية «لعلنا لا نتجاوز الحقيقة إذا قلنا إن علماً من العلوم الإنسانية أو السلوكية أو الاجتماعية لم يلق فى تاريخه ما لقيه علم النفس من غارات الهجوم الضارية، وكانت أشد هذه الحملات قسوة وغتفاً فى السنوات الأخيرة تلك التى صدرت عن فريق من الكتاب الإسلاميين ... لم يجد هذا العلم إلا قلة من رجاله هم الذين تصدوا لأعباء الدفاع، وأقل القليل ... توجهوا لمهام أكثر إيجابية فى مجال الإبداع» (ص ١).

تعقيب :

لا يعلم من يتابع المناقشة السابقة أن يستشعر أن كل اتجاه من هذين الاتجاهين التمايزيين قد أصاب جانباً من الحق، وإن جانباً الحق فى بعض ما ذهب إليه المدافعون عنه، ولكن علينا أن نتذكر أن هناك دائماً احتمالات لمبالغة أنصار كل اتجاه فى إبراز الحجج المؤيدة لموقفه ضمناً لإبراز وجهة نظره وبيانها بقدر كاف من

الوضوح، فإذا أضفنا إلى ذلك أن هذين الموقفين إنما يقعان - كما ذكرنا - بالقرب من طرفي مقياس متدرج مزدوج النهايات CONTINUUM فإن معنى ذلك أنه ينذر أن نجد بين الباحثين اليوم من يلتزم بما يمكن أن نسميه بالصورة «النقية» المتطرفة لآى اتجاه من الاتجاهين، والصورة الأكثر احتمالاً أن نجد مواقف الباحثين تقع فى مكان ما بينهما، بحيث نمتزج فى تلك المواقف دائماً عناصر تنتمى إلى كل من الاتجاهين ولكن بدرجات متفاوتة.

ولعل أحد العوامل الفارقة بين نظر الفريقين كما رأينا يتمثل فى النتيجة التى توصل إليها كل منهما فى تقويمه لنتائج ومناهج العلوم الاجتماعية الحديثة، فأصحاب الاتجاه الأول يدون وكأنهم يرون كل عيوب تلك العلوم وسوءاتها، ولا يكادون يرون فيها خيراً أبداً، كما يرون أن ما هو معيب فى تلك العلوم متداخل ومختلط بما قد يكون فيها من صواب اختلاطاً شديداً لا يمكن معه عزل الغث من السمين، ويرون أن السبب فى ذلك يرجع إلى أن الافتراضات الوجودية (الانطولوجية) والافتراضات المعرفية (الإبيستمولوجية) التى بنى عليها المنهج والتى تشربت بها النظريات معيبة، وبالتالي فإن كل ما بنى عليها معيب، وأن أى محاولة لاستنفاذ أى خير منها محكوم عليها مسبقاً بالفشل. بينما يرى أصحاب الاتجاه الثانى أن فى هذه العلوم نضجاً وخيراً كثيراً، وأن الغرب قد استخدم نتائجها بنجاح لتحقيق أهدافه وفق تصورات، وأنه يمكن بسهولة عزل العناصر المخالفة للتصور الإسلامى واستبعادها ثم استبدالها بما يناسب ذلك التصور، ويرون فى الضبط والاتساق المنهجى الذى تلتزم به الكثير من الدراسات الواقعية نماذج تحتذى لا يمكن أن يفرط فيها إلا غافل.

وفى كل من المقالين حق لا مرأ فيه كما ذكرنا، وإن كان فى كل شئ كثير من المبالغة، ويبدو لنا أن الحق يكمن بين هاتين النظرتين إذا عرضنا عما فيهما من مبالغة، وبلغه أخرى فإن الصواب يبلو لنا فى التوازن بين الاتجاهين بشكل إيجابى، يرى ما فى العلوم الاجتماعية الحديثة من خير على حقيقته دون زيادة أو نقصان، ويرفض رفضاً قاطعاً ما يشوبها من أخطاء، وإن كان فى الوقت ذاته لا يتحرج عن قبول ما قد يكون فيها من خير دون تردد، ولعل العبارة البليغة التى

جاءت على لسان الدكتور سيد أحمد عثمان ضمن فعاليات إحدى الندوات التي عقدت مؤخراً بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية حول التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية أن تكون قرية من تصوير هذا الموقف حيث تسأل قائلاً «ما الموقف من العلوم الاجتماعية المعاصرة؟ ألا يحتاج أى تأصيل إسلامي للعلوم الاجتماعية لتحديد الموقف وتوضيحه وتفصيله من هذه العلوم المعاصرة؟ [إن في تلك العلوم] من القوة والنضج بقدر ما فيها من الوهن والغرارة، فما الموقف منها؟ هل نقيم بيننا وبينها -ابتداء- حجاباً من العداوة أو جداراً من الازدراء أو يبداء من الجفاء، أم تُقبل عليها لتعرف على ما فيها من نضج فنفيد منها في إثراء نظرتنا العلمية الإسلامية، وفي تقويم منهجنا البحثي الإسلامي في العلوم الاجتماعية، ومن ثم لنكون على بينة مما فيها من وهن، وعلى دراية بما فيها من غرارة، فنحرص على تعويض ما يمكن تعويضه من وهنها من جانبنا إن كنا نستطيع، ونعمل على إنضاج ما يمكن إنضاجه منها من جانبنا إن كنا على هذا قادرين...».

ولعل هذه الدعوة إلى الوسطية والاعتدال والنصفة في النظر إلى الأمور أن تكون أولى بنا وأن تكون أولى بها في مواجهة مثل هذه القضية البالغة التعقيد والبالغة الأهمية في آن معا. إن ما نحن بصده اليوم لا يقل عن أن يكون محاولة لاستعادة مسار أمتنا على طريق الحق، وأن يكون دعوة إلى عودة معارفنا إلى منهج العلم بمعناه الإسلامي الصحيح... منهج وحدة المعرفة، المبنية على وحدة الخلق، المستمدة جميعاً من عقيدة وحدانية الخالق... منهج البحث عن الحقيقة بحثاً خالصاً لوجه الله سبحانه وتعالى، فلا يصعدنا شتات قوم على عدم العدل، ولا يصرفنا صارف عن أن نقول الحق ولو على أنفسنا أو الوالدين والأقربين، لأننا إن لم نفعل نكون الخاسرين في كل من الحالتين، وسن الله لا نحاسب أحداً، «ليس بأمانيتكم ولا أمانى أهل الكتاب من يعمل سوءاً يجز به ولا يجد له من دون الله ولياً ولا نصيراً. ومن يعمل من الصالحات من ذكر أو أنثى وهو مؤمن فأولئك يدخلون الجنة ولا يظلمون نقيراً» (النساء ١٢٣-١٢٤). هذا هو الموقف المتوازن الذي سنحاول الالتزام به، ونحاول تجلية أبعاده في تحديد خطوط منهج التوجيه الإسلامي للعلوم الاجتماعية فيما تبقى من هذا الباب.

المبحث الثاني

نحو منهج متوازن للتأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية

إن ما نقصده بالمنهج المتوازن الذى نحاول التزامه هو ذلك المنهج الذى يأخذ من المناهج الأصولية بقدر الحاجة إليها وصولاً للفهم المنضبط لنصوص القرآن الكريم والسنة الصحيحة فيما يتصل بشؤون الإنسان والمجتمع، كما يأخذ من مناهج العلوم الاجتماعية الحديثة بقدر الحاجة إليها فيما يتصل بفسقه الواقع الاجتماعى والإنسانى دون تجاوز أو صدد، وبهذا يوضع كل من النوعين من المناهج فى أفضل موضع يمكننا من إنتاج علم اجتماعى إسلامى بالمعنى الصحيح، أى علم اجتماعى واقعى مهتد بنور الوحي وموجه بتوجيهاته. ولكن هناك عدداً من الأسئلة التى ينبغى طرحها هنا وهى: هل سيتم استخدام المناهج الأصولية بنفس أسسها ومنطلقاتها الحالية؟ وهل سيحقق استخدام تلك المناهج الآمال المرجوة منها فى إنشاء هذا العلم الاجتماعى الإسلامى؟ وإذا كان ذلك كذلك فلماذا لم تنتج تلك المناهج علماً اجتماعياً إسلامياً حقيقياً من قبل هذا كجزء لا يتجزأ من «الفقه» أو أى من علوم الشريعة الأخرى؟ ومن جهة أخرى هل سيتم استخدام منهج البحث العلمى المستخدم حالياً فى العلوم الاجتماعية بنفس أسسه ومنطلقاته الحالية؟ وهل سيحقق ذلك الآمال المرجوة فى إصلاح هذه العلوم فى ضوء التوجه الإسلامى الصحيح؟ وإذا كان ذلك كذلك فلماذا لم يوصلنا ذلك المنهج إلى ما يقرب من فهم السلوك الإنسانى والترتيبات المجتمعية على الوجه المرغوب إلى الآن.

إن من الواضح أن استخدامنا لكل من النوعين من المناهج لإنتاج العلم الاجتماعى الإسلامى سيتطلب تعديلات تجرى فى منظور كل منهما إذا أردنا أن نواجه أنفسنا مواجهة صريحة فى هذه القضية، فإذا كنا كما يقول الدكتور طه العلوانى (١٩٨٨) لا نرضى بأن يكون مصدر معارفنا كلها هو «الوجود» وحده كما يفعل علماء الغرب، وإذا كنا قد انتهينا إلى ضرورة ضم «الوحي» ليكون مصدرنا الآخر للمعرفة، فلا بد من منهج يتعامل بكفاءة مع هذين المصدرين من مصادر

المعرفة (الوحي والوجود)، وإذا كانت لنا ملاحظات على المنهج الغربى المعاصر للتعامل مع الوجود ، وإذا كانت لنا أيضاً ملاحظات على منهج الأصوليين ، فإن علينا أن ننظر فى هذه المناهج جميعاً لنرى ما هو صالح وما يمكن توظيفه منها، «وما نحتاجه المساحات الخالية لنضيفه إلى تلك المناهج»... لكى يتكامل عندك المنهج العلمى مع المنهج الأصولى فتسد الفراغ «الذى لم يسد فى الظاهرة الاجتماعية والإنسانية» (ص ٤٩) وسنحاول فيما يلى أن نستجلى أبعاد هذه القضية تمهيداً لعرض تفصيلى لمنهج التوجيه الإسلامى للعلوم الاجتماعية المنطلق من هذا المنظور فى البحث التالى، بادئين أولاً بالنظر فى مناهج علم أصول الفقه ثم ثانياً بالنظر فى مناهج العلوم الاجتماعية الحديثة.

(١) الموقف من المناهج الأصولية:

يحدثنا الدكتور العلوانى -وهو من المتخصصين البارزين فى العلوم الشرعية- من الظن بأن إجراء بعض تعديلات طفيفة على منهج الأصوليين يمكن أن يجعله منهجاً صالحاً لكل القضايا، فالظاهرة... «الاجتماعية والإنسانية يستحيل أن تتعامل معها كما تتعامل مع القضية الفقهية... فلا يمكن أن ندعو إلى إهمال سائر المناهج والاقتصار على المنهج الأصولى كما هو وبوضعه الحالى، لأنه منهج لن يلبى الحاجة المطلوبة، وإنما نقول ما دام لنا مصدران للمعرفة (الوحي والوجود) فلا بد لنا من منهج يجمع بين الاثنين، بين المنهج العلمى وبين منهج نريده للوحي، فالأصوليون قرروا هذا المنهج وفيه ما فيه... وكثير من قضاياها قابلة للنقض والاختزال...» ولكن من الممكن تطويره ليكون منهجاً للوحي الذى سيتناول ظواهر اجتماعية وظواهر إنسانية (ص ٥٠).

وقد أوضح الدكتور العلوانى ضمن ما عرضه فى سلسلة من المحاضرات الهامة التى ألقيت فى ستراسبورج (١٩٨٨) أنه من الصعب مدُّ منهج أُسسَ فى الأصل لمعالجة الظاهرة الفقهية وهى ذات صفة خاصة تتسم بالجزئية فى الغالب، لكى يكون صالحاً لمعالجة الظاهرة الاجتماعية أو الإنسانية التى يراد أن تكون معالجتها متصفة بالتعميم، كما أن الظاهرة الفقهية المطلوب منها أن نتبين الحكم الشرعى

التكليفى أو الوضعى [معناه فى علم الأصول ما وضعه الشارع من أمارات لثبوت أو انتفاء]، أما الظاهرة الاجتماعية والإنسانية فنريد منها أن تبين القوانين والسُنن وشبكة العلاقات التى يمكن على ضوءها أن نقيم نظاماً صالحاً ... لا أتوقع أن أصول الفقه فى وضعه الذى أعرفه قادر على أن يستجيب لهذه الحاجة» (ص ٣٩).

أما عن الملاحظات التى يشير إليها الدكتور العلوانى (بطريق النقد - من- الداخلى باعتباره متخصصاً فى العلوم الشرعية) حول منهج أصول الفقه والتى يرى أنها تحد من فاعليته فى تحقيق المأمول من وراء بناء مناهج العلوم الاجتماعية على غرارهِ فيمكن إجمالها فى ثلاثة:

١ - أن تعريف الأصوليين للإجماع وبيانهم لحقيقته «أفقد هذا الدليل معناه»، إذ قالوا أنه «اتفاق جميع مجتهدى أمة محمد فى عصر من العصور على أمر من الأمور، وهذا أمر يستحيل تحقيقه»، رغم أن الإجماع دليل من أفضل الأدلة، وقد «كنا نريد أن نستخدمه دليلاً يمكن أن يعطى مساحة من المساحات الخالية ...» (ص ٤١).

٢ - تجميد العقل وإفقاده أهميته كدليل نتيجة لكثرة القيود والضوابط التى وضعت عليه بسبب ظروف استثنائية نتجت عن انفصال علماء الأمة عن قيادتها السياسية وعدم ممارستهم للحياة الاقتصادية والاجتماعية، ولما حاولت القيادة السياسية الاستعانة بعناصر فقهية لا تنق فيها الأمة فقد حاولت الأمة الدفاع عن «فقهها وعن تشريعها وعن دينها بأن تقول إما أن تأتونى بنص من الكتاب والسنة وإما أن تأتونى بأقوال إمام من الأئمة السابقين ...» (ص ٤٢) مما أدى إلى إفقاد العقل المسلم لفاعليته.

٣ - كما أن الاجتهاد قد تمت معاملته معاملة الإجماع، فشروط الاجتهاد «بالطريقة التى وضعها الأصوليون يستحيل [معها] أن نجد مجتهداً» (ص ٤٤).

ويقرر الدكتور العلوانى أنه لا بد من إعادة النظر فى الاجتهاد ليكون مفهومه «هو المفهوم الذى ينسجم مع مقاصد الإسلام، والذى يمكن أن تتعامل به مع الظواهر المختلفة، آنذاك ربما يكون لدينا فقه من نوع آخر، ليس الفقه فى الأحكام

الجزئية الشرعية المعروفة وإنما فقه نستطيع أن نسميه فقه الواقع، فالدراسات الاجتماعية المختلفة تعد نوعاً من فقه الواقع...^١، وينعى الفقيه الناقد فى محاضراته القيمة على الفقهاء إهمالهم فقه الواقع واقتصارهم على الفهم اللغوى، فالحكم الشرعى «خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين [إما بالطلب] أو التخيير، وأن أركان الحكم: حاكم وهو الله سبحانه وتعالى... ومحكوم عليه وهو المكلف الإنسان، ومحكوم به، وهو الحكم،... فى فقهنأ درسنا الحكم وعرفنا الحاكم... ولكن المحكوم عليه الذى هو الإنسان، طبيعته، قوته، ضعفه [عندما] نتحدث عن رفع الحرج، وعن التكليف، وعن سد الذرائع، وعن المصلحة، وعن الاستحسان، هذه كلها لا نستطيع أن نعرفها دون أن نتعرف على هذا المحكوم عليه الذى هو الإنسان فرداً أو أسرة أو دولة أو قيادة» (ص٤٤).

ويضيف الدكتور عبدالحاميد أبو سليمان (١٩٩٠) فى نفس الاتجاه أن «العقل المسلم والمنهج الأصولى قد قدما للإنسانية تراثاً وفكراً حضارياً غير مسبوق أضاء حلقة الألق الإنسانى كله، [ولكن] مع تعاظم الهوة بين الغاية الإسلامية والالتزام الإسلامى، ضعفَ الأثر الإسلامى... [واليوم] فإن جوهر أزمة هذه الأمة إنما ينبع من الجمود والقصور والتدهور الذى ألم بمنهجية فكرها الإسلامى، مما أدى إلى تدهور قدراتها...» (ص ص ١٠٨، ١١٣)، ولعل هذا كله يشير من جهة إلى أنه لا صلاح لهذه الأمة إلا بما صلح به أولها، أى بمنهج أصولى مستجيب بجرأة وفاعلية لحاجات الواقع المتغير، سائر فى حدود التوجيه الإلهى ومنضبط به، بما لا يترك مجالاً لمساحات خالية من حياة المجتمعات المسلمة تغيب عنها شمس المنهجية الإسلامية الحية تُملاً بغناء من إفراز العقول البشرية غير المهتدى بنور الوحى وغير المنضبط بفسواطه. كما أن هذا كله يشير من جهة أخرى إلى حاجتنا الماسة إلى جهود جهابذة المتخصصين فى المناهج الأصولية من لديهم القدرة والكفاءة ومن يدركون هذه الأبعاد الكبرى للقضية، ومن يستطيعون النظر فى الكيفية التى يمكن بها أن تستجيب تلك المناهج للقضايا الكلية الأوسع التى تهتم بها العلوم الاجتماعية، حتى تتكامل بهذا علوم الإسلام، بما يخدم الأمة وحاجاتها وبما يعينها على النهوض من كبوتها.

(٢) الموقف من مناهج العلوم الاجتماعية الحديثة:

لقد لخص الدكتور عبدالقادر هاشم رمزي (١٩٨٤ب) موقف المنهج «العلمي» للبحث في الدراسات الإنسانية وآثار اتباع هذا المنهج (المستمد من مناهج البحث في العلوم الطبيعية) على المجتمعات الإنسانية تلخيصاً جيداً حين أشار إلى عدم ملاءمة تلك المناهج للدراسات الإنسانية، وإلى أن هذه الدراسات المنصبة على الإنسان والمجتمع نتيجة لذلك قد «غيرت اتجاهها وطريقتها، وتشعبت موضوعاتها وفروعها بشكل لم تعد معه إيجابية أو علمية... كما اختلطت فيها الحقائق بالأوهام اختلاطاً جعلها عاجزة عن سد الفجوة الثقافية، بل جعلها أضعف وسيلة في مجال الحفاظ على توازن المجتمع الإنساني وإيقاف التراجع الثقافي أمام التفجر المعرفي والتطور التكنولوجي...» (ص٦٢)، وتلك أحكام لا يمارى في صدقها ومطابقتها لمقتضى أحوال الأمم اليوم إلا مكابر، فالمجتمعات المعاصرة التي قعدت زمناً تنتظر الهداية في فهم النفس الإنسانية، على أيدي أمثال سجموند فرويد، وفي تربية أبنائها في ضوء حكمة أمثال دكتور سيوك، وفي بناء حياتها الاقتصادية والاجتماعية على أيدي أمثال آدم سميث وكارل ماركس لم تؤب على أيدي هؤلاء وقرنائهم إلا بالخسران المبين الذي تصرخ به أحوال المجتمعات المعاصرة وما تفيض به حياة الناس فيها من اختلالات ومظالم، تبدو مظاهرها على مستوى الأفراد كما تبدو على مستوى المجتمعات وعلى المستوى الدولي.

وإذا كان هذا نوع الهداية التي تقدمها العلوم الاجتماعية للمجتمعات، فلا غرو أن يتخذ الكثيرون منها موقفاً رافضاً وأن يعيدوا النظر والبحث عن مصادر أصدق للتوجيه الفردي والمجتمعي، ولكن لما كانت هذه العلوم قد حققت أيضاً بعض النجاحات في العديد من الأمور الجزئية كما قدمنا، فإنه قد يكون من المفيد لتحديد موقفنا من هذه العلوم ومن مدى إمكان الاعتماد على مناهجها ضمن إطار منهجية التوجيه الإسلامي للعلوم أن ننظر أيضاً في جوانب الضعف أو القصور في تلك العلوم ومناهجها، لتلافى هذه الجوانب من الضعف، واستكمال جوانب القصور، ضمن منهجية أشمل.

إن باستطاعتنا فى ضوء ما عرضناه فى الباب الثانى أن نميز بوضوح عاملين جوهريين يمكن النظر إليهما على أنهما من أهم أسباب الضعف والقصور فى العلوم الاجتماعية المعاصرة، يتصل أولهما بالمنهج ويتصل الآخر بطبيعة الظواهر الاجتماعية والإنسانية، فأما من جهة المنهج فإنه من المعلوم أن الفلسفة الوضعية التى دعا إليها أوجيست كونت وأشاعها، قد قامت على نظرة مادية بحتة للوجود وللإنسان، تعكس التصورات التقليدية لعلم الطبيعة وفلسفة العلم المرتبطة بها فى القرن التاسع عشر، كما استهدفت فى الوقت ذاته قطع كل صلة للعلوم الاجتماعية بالدين ممثلاً فى الكنيسة، لإبعاد تأثير المعتقدات الخرافية عن مجال العلم، فلم تعترف الوضعية بغير معطيات الحس سبيلاً للمعرفة، مما أثمر فى النهاية علوماً اجتماعية تقف على ساق واحدة أجهدت نفسها إجهاداً شديداً فى دراسة ما هو مادي يدنى فى الإنسان، وأغفلت أو تجاهلت الجانب الروحي غير المادى الذى يتمى إلى عالم الغيب، فلما أهملت مصدر المعرفة بالغيب ألا وهو الروحي، فإنها قد ضلت فاضلت أجيالاً متعاقبة من البشر عن أحسنوا الظن بتلك «العلوم» التى حسبوا أنها على شئ نتيجة لادعاءاتها المتواصلة.

ولقد أشرنا تفصيلاً فى الباب الثالث إلى أن الاكتشافات العلمية الحديثة فى علم الطبيعة على أيدي آينشتاين وهايزنبرج قد أطاحت بتلك النظرة المادية التقليدية للعلم، وإلى أن هذه الاكتشافات قد ترتبت عليها مراجعة جذرية فى اتجاهات فلسفة العلوم خلال العقود الأربعة الأخيرة، مما أسفر عن ظهور الوجهة الجديدة فى العلم THE NEW PARADIGM كثورة على الوضعية الإمبريقية التى لا تزال هى الأساس الفلسفى الذى يقوم عليه بناء العلم التقليدى إلى يومنا هذا. وقد أوضحنا فيما سبق أن هذه التطورات الرائعة فى مجال علم الطبيعة وعلوم الأعصاب قد أدت إلى فتح المجال من جديد نحو أخذ العوامل العقلية والمعرفية بل والروحية فى الاعتبار فى ضوء هذا «المنظور الجديد للعلم» (أوجروس وستانسو، ١٩٨٤)، وقد بينا أن هذا التحول فى نظرية المعرفة الحديثة وفى المنهج العلمى الجديد فى دراسة الظواهر الإنسانية يفتح الباب على مصراعيه أمام مشروعية الإفادة من مصادر للعلم متجاوزة لمعطيات الحس، وهى عندنا ليست شيئاً

آخر إلا وحى السماء وهدى الله على الوجه الذى قامت عليه حضارة الإسلام فى عصرها الزاهر الاول، حيث يمد الوحى الانسان بالاطر التصورية العامة ولكنه يطالب الانسان فى الوقت ذاته باستخدام الحواس والعقل فى استكشاف سنن الله فى النفس وفى الآفاق فى تناغم تام ووحدة كاملة.

وأما من جهة النظر إلى طبيعة الظواهر الاجتماعية الإنسانية فإن أخطر الأخطاء التي وقعت فيها العلوم الاجتماعية هي الظن بأن دراسة الواقع الفردي أو الاجتماعي أو دراسة الظواهر النفسية والاجتماعية على الأشكال والصور التي تبدى بها في المجتمعات موضوع الدراسة يمكن أن يكون منطلقاً للفهم الموضوعي للإنسان والحياة الاجتماعية، ويكمن الخلل الخطير في هذا المنطق في التغافل عن قضية المعيارية التي هي جزء لا يتجزأ أبداً من الوجود البشري في كل صوره (وإن لم تكن لازمة لدراسة الوجود المادي، الذي تتعرض له العلوم الطبيعية بالدراسة).

إننا إذا تأملنا طبيعة الإنسان الفرد من جهة وطبيعة المجتمع الإنساني من جهة أخرى فلإننا ندرك على الفور أن من المستحيل بناء علوم اجتماعية على أساس الملاحظة الخارجية والتجربة التي تنصب على ما هو واقع وكائن وحده، لأن ما هو واقع وكائن لا يمثل في ذاته ناموساً أو قانوناً اجتماعياً وإنما هو يعتبر مجرد وصف لمحصلة الاختيارات المحددة التي اختارها البشر تحت ظروف معينة، ولو أن نفس أولئك البشر قد اتخذوا لهم أطراً مرجعية مختلفة، فاعتقدوا مثلاً بديانة، أو التزموا أيديولوجية أخرى لاتخذ واقعهم وما هو كائن فيهم صورة واقعية مختلفة، وهنا يدخل في الصورة ما ينبغي أن يكون - أي العنصر المعياري - لأنه بدون الجانب المعياري يكون كل شئ مساوياً لكل شئ، دون وجود نقطة بدء يقاس إليها كل شئ... وليس هذا إلا العقيدة الصحيحة (وليس أي عقيدة، فالفقضية ليست نسبية مطلقة أيضاً، ولكنها نسبية موحدة تردّ كل شئ إلى مصدر كل الخير في هذا الوجود وترتبط به سبحانه جل شأنه) التي تكون بمثابة القطب الشمالي للبوصله الذي ينسب إليه كل الاتجاهات، فيصبح لكل شئ معنى بعد أن كان لا معنى له في ذاته.

فإذا كان المولى سبحانه وتعالى قد عرفنا أنه قد خلق الإنسان قادرا على السير في أي من الاتجاهين ﴿ونفس وما سواها . فآلهمها فجورها وتقواها﴾ (الشمس: ٨) فكيف يمكن لنا أن نتخذ من ذي الاتجاهين (أو بالأحرى ذي الاتجاهات) أساسا يقاس به نفسه إلى نفسه؟ إن هذه النسبية المطلقة التي تترتب لا محالة على الأخذ بالتوجهات الحالية للعلوم الاجتماعية فهي ولا شك أساس للضياع الذي تعاني منه البشرية اليوم في حضارة تعتبر نفسها «حضارة العلم»... ولا يقصد أصحاب التسمية بذلك فقط العلم الطبيعي بل أيضا العلم الاجتماعي. ولكن المولى جل شأنه أبت حكمته أن يتركنا هملًا دون هدى أو رشد، فالآيات الكريمة التالية لتلك التي حددت تلك الطبيعة الأصلية المتكافئة للإنسان تأتي لتبين لنا مباشرة ماهية القطب الشمالي أي المعيار الذي يمكن بالقياس إليه تحديد الاتجاهات ﴿قد أفلح من ركاها، وقد خاب من دساها﴾ (الشمس: ١٠) وطريق التزكية بعد ذلك موضع تفصيلا في آيات الكتاب الكريم والسنة الصحيحة، وعليها يقاس السلوك الفردي معياريا، وبها يتحدد الاتجاه.

ونفس النتيجة نصل إليها بمراجعة الموقف على المستوى المجتمعي، فالعلوم الاجتماعية أيضا تزعم أنها تقوم بدراسة ما هو كائن وواقع في المجتمعات البشرية، ولكنها أيضا لا تملك نقطة بداية- لا تملك قطبا شماليا تقاس إليه بقية الاتجاهات- فهل يمكن والحال كذلك أن تصل تلك العلوم إلى نتيجة ذات بال؟ يقول الدكتور عبدالقادر رمزي (١٩٨٤ب) في تقويمه للنظرية التفاعلية في علم الاجتماع (وهي لا تختلف في هذا عن غيرها من نظريات علوم المجتمع) «إنها لا تطرح أية وجهة نظر من خارج المجتمع، بل هي تلمس الأحوال والأوضاع الاجتماعية وتستتج بعض الاستنتاجات المشروطة بهذه الأوضاع والأحوال وتسميها قوانين التفاعل الاجتماعي، وتواصل الدراسة والاستنتاج والتعميم على مختلف المجتمعات. ولكن الرؤية الإسلامية- نظرا وعملا- تقوم على ما ترسمه الرسالة الإسلامية التي تضع دعائم المجتمع، وتصيغ مكوناته والمشاعر والأنظمة والناس والقيادة «الدولة» بالصيغة المهتدية، وترسي قواعد الأفكار والعلاقات والمعاملات... في حركة متسامية متجهة نحو تحقيق استخلاف الإنسان في الأرض...» (ص ٢٢٢).

ويضيف الدكتور رمزي أن المنظور الإسلامي في إطار هذا الفهم إنما يتمثل في «بلورة مكونات المجتمع في ضوء النصوص، واستخلاص المفاهيم الأساسية المتعلقة بالعملية الاجتماعية التربوية التي يفترض فيها أن تجسد منهاج الرسالة الإسلامية، أي أن تكون العملية هداية للمجتمع ولل فرد... وعليه فإن الرؤية الإسلامية لا تشغل أو لا تهتم بتشريع عمليات التفاعل في المجتمعات غير المهتدية، بل ينصب اهتمامها على رعاية الإيمان وعلى عملية الهداية وما يتعلق بهما، كما أنها لا تأخذ من المجتمع بل تقدم للمجتمع ما ترفعه به إلى مستوى الاهتداء دون أن يكون ما يريده هذا المجتمع أو ما يرتضيه أو ما يعيشه مقياساً أو مصدراً للأخذ» (ص ٢٢٢).

وفي ضوء التحليل السابق يتبين لنا أن منهجية العلوم الاجتماعية الحديثة وإن كانت لازمة بالضرورة كأحد المكونين الرئيسيين لمنهجية التوجيه الإسلامي للعلوم الاجتماعية، إلا أن هناك تعديلات جوهرية لابد من إحداثها في تلك المنهجية وفي النظرية المعرفية التي تستند إليها إذا أردنا لها أن تحقق ما هو متوقع منها من فائدة في بناء علم اجتماعي إسلامي صحيح، وأول تلك التعديلات يتمثل في إنساح المجال للدراسة عالم الغيب المتضمن في الجانب الروحي للإنسان بالرجوع إلى المصدر الأساسي للمعرفة فيه ألا وهو الوحي دون الاقتصار التقليدي على عالم الشهادة وعلى شهادة الحواس، وأما ثانيها فيتصل بالنظرة إلى طبيعة الإنسان والمجتمع الإنساني من حيث أنهما - بطبيعتهما - لا تجدي فيهما دراسة ما هو كائن وحده وإنما لابد لفهم سلوكهما من تعدي ذلك إلى الانطلاق من بعد معياري، بشرط أن يكون لهذا البعد المعياري صدق تجاوري Transcendent، أي أن يكون مصدره مصدراً متعالياً عن البشر، وأن يكون سند وصوله إلينا سنداً صحيحاً موثقاً بعيداً عن التزييف والتحريف.

وتبقى قضية أخيرة: هل يعني تأكيدنا على هذا الجانب المعياري باعتباره جوهر معنى الحياة النفسية للأفراد والحياة الاجتماعية للمجتمعات أن نبالغ في الأمر حتى ننكر البعض أنه توجد في الوقت ذاته أوجه للأنظمة Regularities في حياة الأفراد والمجتمعات يمكن دراستها دراسة وصفية وصولاً إلى تعميمات تنطبق على واقع

الناس بصرف النظر عن الإطار المعياري الذي تمارس الحياة أو الاجتماعية في ضوئه؟ الحق أنه لا يمكن إلا للكابر أن ينكر وجود تلك الانتظامات في السلوك الفردي والتنظيمات المجتمعية (التي لا يمكن بدونها أن توجد حياة إنسانية منظمة، ولا يمكن بدونها أيضا فهم تلك الحياة) فالتعميمات التي توصلت إليها العلوم السلوكية حول الوظائف العقلية كالإدراك والتذكر والتعلم، وكذلك التعميمات التي توصلت إليها العلوم الاجتماعية مثلا حول عمليات الاتصال والتأثير الجماعي، تعبر عن مثل هذه الانتظامات، ولكن السؤال الذي يطرح نفسه هنا هو عن مدى الأهمية النسبية والقيمة الحقيقية لدراسة مثل هذه الانتظامات التي تظهر كثيرا ولا شك في ألوان مختلفة من السلوك الفردي والمجتمعي، والتي يمكن بالفعل دراستها دراسة وصفية تقريرية واقعية؟

إننا إذا أعطنا النظر في الانتظامات التي تمثل كتابات العلوم الاجتماعية بالإشارة إليها على أنها هي بؤرة اهتمام الدراسة فيها لوجدناها لا تخرج في حقيقة الأمر عن مجموعة من الآليات أو الميكانيزمات ذات الطبيعة المحايدة التي يمكن استخدامها وتوجيهها لتحقيق ما يختاره الناس من خير أو شر، ولكن مشكلة العلوم الاجتماعية المعاصرة أنها تشير إلى تلك الآليات على أنها تمثل الصورة الكلية للحياة البشرية بسبب ما هو ملاحظ من تداخلها المضطرب في كل جوانب السلوك الفردي أو المجتمعي، ولكن هل يمكن لمن يفهم هذه الآليات أو الميكانيزمات وحدها دون أي صلة بالأنساق المعيارية المحملة فوقها أن يفهم كلية الحياة البشرية؟ إن الإجابة عن هذا السؤال لا يمكن إلا أن تكون بالنفي القاطع.

إن المجتمعات البشرية لا يمكن أن تنحصر توقعاتها من العلوم الاجتماعية في الوقوف عند تلك الآليات أو الميكانيزمات المحايدة وحدها مهما بدا لذلك من وجهة علمية شكلية، ولكنها تنتظر أن تساعد تلك العلوم على فهم السلوك الفردي والتنظيمات المجتمعية وإضفاء المعنى عليها بما يعين على تحقيق أهداف الإنسان، ولقد كان مقتضى الأمانة العلمية أن تضع العلوم الاجتماعية الصورة كاملة أمام تلك المجتمعات، وأن تبين الحجم الحقيقي والقيمة الحقيقية للجوانب الوصفية من تلك العلوم فتضعها موضعها الصحيح، وتضع المجتمعات أمام مسؤولياتها فيما

يصل بخطورة اختياراتها فيما يتعلق بالجوانب المعيارية، ولكن الأمر قد جاء على العكس من ذلك، حيث أسهمت «نظريات» العلوم الاجتماعية بشكل نشط في تسريب الأطر المعيارية التي اختارتها وفق الظروف التاريخية والجغرافية التي أثرت على تكوينها - وهي أطر الحادية مادية عند معظم مؤسسي تلك العلوم كأوجيست كونت وإميل دور كايم- إلى حياة الناس تحت ستار العلم الوصفي التقريري الذي يصف ويحلل ما هو كائن بشكل موضوعي محايد...!!

التكامل بين المنهج الأصولي والمنهج العلمي الاجتماعي:

لقد انتهينا فيما سبق إلى أن منهج التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية يقوم على جناحين هما استخدام المنهجية الأصولية (في صورة أكثر سعة) ومنهجية العلوم الاجتماعية الحديثة (في صورتها المعدلة)، وصولاً إلى علم اجتماعي إسلامي ناضج، بحيث تنصب الدراسة في تلك العلوم على الوجود الإنساني الكلي الذي يضم عناصر تنمي إلى عالم الغيب كما يضم عناصر تنمي إلى عالم الشهادة وتتكامل فيه مصادر المعرفة لتشمل الوحي، كما تشمل معطيات المشاهدة الحسية وكذا عمل العقل (المنضبط بضوابط الوحي)، ولكن السؤال المهم الآن هو كيف يمكن أن يتحقق هذا التكامل، وما هي الصورة الواقعية التي يمكن أن يتخذها والتي يمكن أن ينطلق منها المشتغلون بالتوجيه الإسلامي للعلوم الاجتماعية فيما يبذلونه من جهود لتطوير ويلورة أبعاد هذا العلم الاجتماعي الناضج الذي نصبو إليه؟

لقد قدمنا في الفصل الرابع محاولة لوضع استراتيجية لإيجاد التكامل المنهجي بين حصيلة ما نستنبطه من المصادر الشرعية باستخدام المناهج الأصولية، وبين ما نتوصل إليه من الدراسة الواقعية للظواهر الإنسانية باستخدام مناهج العلوم الاجتماعية الحديثة، ولما كنا أيضاً قد تعرضنا في ثنايا المباحث السابقة لبعض جوانب متفرقة تتصل بالموضوع، فإننا سنكتفي في هذا المقام بتلخيص الأسس العامة التي نظن أنها تحقق هذا التكامل كأساس لمنهجية موحدة للتأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية.

إن الصعوبة الرئيسية التي تقابل الباحث في أسس التكامل بين مناهج ونتائج تنتمي - لظروف تاريخية- إلى ما يشبه عالمين مختلفين (عالم العلوم الشرعية وعالم العلوم الاجتماعية) إنما تكمن في معيار الصدق المطبق في كل منهما، فمعيار الصدق في العلوم الشرعية يتمثل في صحة إستناد النصوص باستخدام منهج التحقيق التاريخي، ثم في صحة الاستنباط من النصوص باستخدام منهج أصول الفقه، أما معيار الصدق وفقا للمنهجية العلمية الاجتماعية فهو مطابقة النتائج لما يشاهد في الواقع المحسوس باستخدام الملاحظات والتجارب.

ولعل أول خطوة لتقريب هذه الفجوة بين المنظورين تتمثل فيما سبق أن أشرنا إليه من ضرورة توسيع نظرة كل من المنهجين لحدوده ولجوهر رسالته، بحيث يتجه علم أصول الفقه لإعطاء مزيد من الاهتمام لما كان في الماضي يعتبر من الأصول الفرعية الأقل أهمية كالاستحسان والمصلحة المرسلة بما يمكن من تخطي «النظر الجزئي إلى النظرا لكلى...» [في ضوء] ما تملّيه روح الشريعة» (أبو سليمان، ١٩٩٠: ١٠٩) وذلك يساعد على تغطية المساحات الخالية التي تصل بالأمور الاجتماعية والسياسية التي تهمل الناس...، في الوقت الذي يتجه فيه المنهج العلمي للبحث في العلوم الاجتماعية إلى إعطاء مساحة أوسع لدراسة النواحي الروحية والاعتقادية في تأثيرها على سلوك الأفراد وتنظيم المجتمعات، مع تخطي النزعة الإمبريقية الحسية وتجاورها إلى الآفاق الأرحب للنظر للإنسان في كليته والنظر للواقع الفردي والاجتماعي في إطار النظرة المعيارية المنطلقة من التصور الموحد.

أما بوتقة التكامل بين النوعين من المناهج فلإنها تتمثل كما أوضحنا في أنشطة «بناء النظرية»، وأنشطة «البحوث» في العلوم الاجتماعية وفي العلاقة بينهما والتي ينبغي أن تتم على أسس جديدة قديمة في آن معا! فالخطر الذي التزمناه - والذي نتعرف هنا بالانحياز إليه عن قصد - هو أن التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية لا يتطلب في حقيقة الأمر هدم كل ما سبقه والبدء من جديد، بقدر ما يتطلب النظر الناقد في ما هو متاح ومقبول ومتعارف عليه في المناهج والإجراءات والضوابط

القائمة أولا، فإن وجد فيها ما يغنى فيها ونعمت، وإن وجدت بحاجة إلى إصلاح جزئي فلا بأس بذلك أيضا، أما إن لم يوجد فيها ما يصلح على إطلاق فهنا وهنا فقط يكون المسوخ الحقيقي للبدن من نقطة الصفر دون تردد أو التفات إلى الوراء- ذاك هو ما يطمئن إليه القلب والعقل مهما غالى المغالون أو تزيد المتزيدون، ونسال المولى جل وعلا إخلاص النية وصلاح القصد، وما التوفيق لا بالله .

فإذا نظرنا في بناء النظرية من المنظور التقليدي بعين الإنصاف فلننا سنجد أن الأسس التي يقوم عليها تنتمي إلى الفئة الثانية المذكورة أعلاه، بمعنى أن في تلك الأسس خيرا كثيرا، ولكنها مع ذلك بحاجة إلى عدد من الإصلاحات الجوهرية لكي تصبح قادرة على استيعاب المنظور الإسلامي القائم على التكامل بين الوحي والعقل والحواس، ولقد سبق أن أوضحنا أن بناء النظرية العلمية في العلوم الاجتماعية يقوم على المكونات الآتية:

١- عدد من المشاهدات المحققة أو الحقائق العلمية Facts, Observations الجزئية التي تم الوصول إليها من خلال إجراء البحوث الواقعية (الإمبيريقية) التي تعتمد الحواس كوسيلة للوصول إلى المعرفة العلمية.

٢- عدد من التعميمات الواقعية (الإمبيريقية) Empirical Generalizations التي هي عبارة عن «علاقات ذات طبيعة عامة بين حقائق تم التحقق من صدقها بالملاحظات الواقعية. . .» (Theodorson & Theodorson, 1969; 130)

٣- تفسيرات تربط بين تلك الحقائق والتعميمات الواقعية (الإمبيريقية) برباط منطقي، وينبغي أن يلاحظ أن «تفسير المشاهدات يستهدف ربط المشاهدات الحالية بالسابقة أو حتى بوقائع أو علاقات افتراضية. . .» (Ibid, p. 213).

كما أثبتنا أن من كتبوا في مجال «بناء النظريات» العلمية قد أكدوا على الدور الهام الذي يلعبه خيال الباحث في التوصل إلى هذه التفسيرات بما يؤدي إلى إضفاء المعنى على الحقائق الجزئية والتعميمات المتفرقة لكي نصل إلى فهم الظواهر، ولكن هل معنى ذلك أن النظريات «العملية» تستمر طويلا في الاعتماد على

التخمين وعلى خيال الباحث إلى ما لانهاية؟ إن الخط الرسمي الذي تلتزمه العلوم الاجتماعية الحديثة في الرد على هذا السؤال هو بالنفي بطبيعة الحال، ولكنك إذا سألتهم كيف إذن يبنى علم على ظن وتخيل؟ فلن الرد الحاضر دائما هو أن الباحثين يقومون- بعد إدخال هذه التفسيرات المبنية على خيال الباحث- بطريقة منظمة باستنباط فروض تستمد من تلك الأطر التفسيرية التي تضمها النظرية لكي يتم اختبارها في أرض الواقع المحسوس (الإمبيريقى)، فإذا ثبت صدق هذه الفروض-أي مطابقة مضمونها للواقع- فإنها تتحول إلى مشاهدات محققة أو حقائق علمية وبهذا تزداد الثقة في النظرية وفي الأطر التفسيرية التي تتضمنها... إلى أن تتحول إلى قانون علمي (وإن كان استخدام اصطلاح القانون لا زال إشكاليا إلى اليوم في العلوم الاجتماعية)، وأما إذا لم تثبت صحة الفروض فإن الثقة في النظرية وفي أطرها التفسيرية تتناقص، ويجري تعديلها بحيث تستوعب النتائج المحققة (الحقائق/المشاهدات) ولا تناقضها.

ومنهجية التأسيس الإسلامي للمعلوم الاجتماعية لا تحتاج إلى هدم هذا الفهم العام لبناء النظرية العلمية الاجتماعية، ولكنها تقدم تعديلات جوهرية عليه في مواضع ثلاثة أساسية:

١- بدلا من الاعتماد على خيال الباحث أو على مجرد التخمين وحدهما في الوصول إلى أطر تفسيرية تضم الحقائق (أو المشاهدات المحققة) إلى بعضها لتعطيها معنى، فإن التصور الإسلامي يقدم أطرا تفسيرية مستنبطة وفق ضوابط المنهجية الأصولية من الكتاب والسنة، ولأن هذه الأطر مستنبطة من مصدر يقيني هو الوحي فإنها ولا شك أرقى من مجرد الاعتماد على خيال الباحثين، ثم لأنها تتضمن استنباطا واجتهادا بشريا مستظل خاضعة للاختبار لضمان الصدق الواقعي للاستنباط.

٢- بدلا من الاعتماد في اختبار الفروض على ما يسمى بالواقع المحسوس (الإمبيريقى) وحده فلن اختبار الفروض في التصور الإسلامي سيكون في الواقع الشامل Total Reality الذي يضم ما هو محسوس وما ليس محسوسا في ذاته بسبب انتمائه إلى عالم الغيب (وهذا بطبيعة الحال يتطلب استخدام طرق غير مباشرة في مشاهدته نتائجه وآثاره).

٣- يتم استنباط الجوانب المعيارية الموجهة للسلوك الفردي وللتنظيمات المجتمعية بالاعتماد على المصادر الشرعية باستخدام المناهج والقواعد الأصولية العامة، بما يضمن أفضل اقتراب ممكن من تحقيق مقاصد الشريعة، وتعتبر هذه الجوانب المعيارية مكملة ومتتممة وموجهة للأطر النظرية التي تنطلق منها العلوم الاجتماعية المؤصلة إسلامياً، سواء تم اختبارها بطريقة غير مباشرة، أو قبل أن يتم اختبارها، أو حتى دون أن يتم اختبارها إذا كانت قد روعيت في استنباطها الضوابط الصحيحة في الاستنباط، وينبغي أن نراعي هنا ما هو متعارف عليه من أن ما هو معياري بطبيعته لا يمكن اختباره في ذاته بالرجوع إلى الواقع لأنه مبني على التفضيل والاختيار.

هذا هو الأساس الذي تقوم عليه العلاقة بين التنظير والبحث في إطار المنهج المتوازن للتأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية، وفي ضوء هذا كله فإنه قد يكون بوسعنا تعريف منهج التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية على أنه:

«الطريقة المنظمة للبحث التي تستخدم في دراسة الظواهر الاجتماعية، انطلاقاً من التصور الإسلامي للإنسان والمجتمع والوجود، على وجه يجمع بين المناهج الأصولية المعتمدة في الاستنباط من نصوص الكتاب والسنة وبين مناهج البحث الواقعية (الميدانية) المعاصرة بصورة تكاملية».

وننتقل في الفصل التالي إلى البيان التفصيلي للإجراءات المنهجية المحددة التي يمكن اتباعها في تأصيل الموضوعات انطلاقاً من هذا الفهم.

الفصل الثامن

الإجراءات المنهجية للتأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية

الفصل الثامن

الإجراءات المنهجية لتأصيل الإسلامى للعلوم الاجتماعية

في ضوء ما تقدم فإننا ستقوم في هذا الفصل بمحاولة لترجمة منهج التأصيل الإسلامى للعلوم الاجتماعية إلى مجموعة من الإجراءات أو الخطوات أو العمليات المحددة التي يمكن للباحث أن يسير في ضوءها حال سعيه لتأصيل أحد موضوعات العلوم الاجتماعية أو حتى أحد فروعها، ويلاحظ أن تناولنا للموضوع سيكون منطلقاً مما أسميناه «بالمدخل المتوازن» في النظر إلى منهج التوجيه الإسلامى للعلوم الاجتماعية، كما يلاحظ أننا نقصد - كلما كان ذلك ضرورياً - إلى صياغة بعض «القواعد» التي نعتبرها من مسلمات المنهج، نبرزها في العرض لإعطاء الفرصة للقارئ لمعرفة الأرضية التي ننطلق منها، ثم لنقدّها أو الإضافة إليها بما يعين على وضوح الرؤية أمام الجميع، وسيتم تناول هذا الموضوع من خلال العناصر التالية:

- (١) اختيار الإطار المرجعي الذي ينطلق البحث في البداية من مفاهيمه.
- (٢) الاستنباط من المصادر الإسلامية.
- (٣) الاستفادة من نتائج العلوم الحديثة.
- (٤) إيجاد التكامل المنشود بين الأطر التصورية الإسلامية وبين النتائج المحصنة المستمدة من العلوم الحديثة.
- (٥) اختبار وتطوير النظريات الموجهة إسلامياً.

أولاً : اختيار الإطار المرجعي الذي ينطلق

البحث في البداية من مفاهيمه

يواجه الباحث في المراحل الأولى للتفكير في بحثه قضية مبدئية هامة ينبغي عليه اتخاذ قرار بشأنها عندما يبدأ العمل، ألا وهي: هل يبدأ بحثه منطلقاً من مفاهيم العلوم الاجتماعية الحديثة؟ ... أم يبدأ منطلقاً من مفاهيم العلوم الشرعية ومصطلحاتها، ... وذلك بصرف النظر عما يكون في المراحل التالية بالضرورة من التكامل بينهما.

فعلى سبيل المثال هب أن متخصصاً في الخدمة الاجتماعية انتوى القيام بدراسة يحاول فيها استجلاء أبعاد موضوع الرعاية الاجتماعية Social Welfare في ضوء المنهج المتوازن للتأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية على الوجه الذي يبنه فيما سبق، فإنه سيسأل نفسه هل يبدأ بحثه من المفاهيم الحديثة المألوفة في محيط مهنة الخدمة الاجتماعية والمتعارف عليها دولياً، فيستخدم في البداية مثلاً اصطلاحات كالرعاية الاجتماعية، وظائف الرعاية الاجتماعية، برامج الرعاية الاجتماعية، تمويل الرعاية الاجتماعية...، ثم يمضي قدماً في تقسيم كل موضوع من تلك الموضوعات إلى عناصره بنفس الطريقة، بحيث يستخدم كل اصطلاح بنفس المفهوم المشتق من الإطار المرجعي الغربي، اعتماداً على أن المهم هو المحتوى الذي يوضع في كل فئة من تلك الفئات، وهو محتوى سيتضمن في نهاية المطاف المضمون الإسلامي إلى جانب ما صح من التصورات الحديثة لمهنة الخدمة الاجتماعية... وهكذا؟

أم أنه سيرى أنه أن فعل فيكون بذلك قد وقع - دون أن يقصد - أسيراً لفئات الفكر الغربي ذاته، المنطلقة من افتراضاته الوجودية والمعرفية (الانطولوجية والايستمولوجية)، ويكون قد كبل نفسه بقيودها دون وعي منه؟ وهل كان الأفضل أن يبدأ مباشرة بمفاهيم ومصطلحات إسلامية ضاربة بجذورها في التصور

الإسلامي بدلا من ذلك . فيستخدم مثلا مفاهيم التكافل الاجتماعي أو البر بدلا من الرعاية الاجتماعية، ومفاهيم موارد الزكاة ومصارفها والصدقات والهبات بدلا من مفهوم التمويل، ومفاهيم «حقوق» الوالدين الطاعينين في السن وحق الضعيف مثلا بدلا من خدمات «رعاية» المسنين؟

وفي كل الحالات فإنه ستثور لدى الباحث تساؤلات مكتملة عن مدى صحة نقطة البدء التي اختارها من الناحية المنهجية، فإذا اختار مثلا اصطلاح «الرعاية الاجتماعية» فمن يدريه أن الإسلام يتوقف عند حد مفهوم «الرعاية» . . إن نظرة الإسلام للعلاقات بين المسلمين . . أفرادهم وجماعاتهم، قويمهم وضعيفهم . . هي نظره إلى الأجزاء في «جسد واحد»، وقد يكون مفهوم «الرعاية الاجتماعية» الذي نبت عند غيرنا يعتبر قمة الرحمة في المجتمعات المادية ولكنه لا يكون كافيا في مجتمع مسلم يعيش التصور الإسلامي الصحيح . . وهكذا.

ومن جهة أخرى فإن الباحث إذا اختار مفهوم «التكافل الاجتماعي» أو «البر» مثلا فإنه لابد أن يسأل نفسه عن علاقة هذا المفهوم بالمفاهيم المقابلة (أو التي تبدو له كذلك) في التصور الغربي مثل مفهوم الاعتماد الوظيفي المتبادل Functional Interdependence أو مفهوم التكامل الاجتماعي Social Integration أو غيرها . . . ، وتلك كلها أسئلة لها وجابتها، وقد يعني التعامل الواعي معها الفرق بين الانعتاق من القيود الفكرية المستقرة في العقول ... وبين العبودية الفكرية التي لا ينتج منها شيء أصيل، ولكنه قد يعني أيضا الفرق بين فكر إسلامي ناضج صحيح وبين التجني ومراعاة الفكر وعدم التروي.

وعموما فإننا سنقوم فيما يلي بتلخيص الجوانب المختلفة للموضوع في ضوء المثال السابق، حيث نعين باختصار المبررات التي يستند إليها كل من الخيارين المطروحين، ونوضح التحفظات على كل منهما، ثم نوضح الطريق العملي الذي يمكن اتباعه في المراحل التالية- أيا كان الخيار الذي يفضلها الباحث في البداية:

الخيار الأول : اتخاذ الفئات والتصنيفات المستمدة من العلوم الاجتماعية الحديثة كنقطة بداية للبحث:

١- المبررات: لبدء من نسق من المفاهيم والمصطلحات المألوفة والمتفق على تعريفاتها بين الباحثين المتخصصين.

٢- التحفظات: الانزلاق إلى تبني الأطر المرجعية للعلوم الحديثة دون وعي بمخاطر ذلك على عملية التوجيه الإسلامي للعلوم الاجتماعية.

الخيار الثاني: اتخاذ الفئات والتصنيفات المشتقة من الألفاظ القرآنية، أو من منطوق الأحاديث النبوية، أو من تصنيفات العلماء المسلمين المتقدمين كنقطة بداية للبحث:

١- المبررات:

أ- المصطلحات هنا تكون أقرب للإطار التصوري الإسلامي.

ب- المفاهيم مصدرها الأصلي يقيني (خصوصاً تلك المستمدة من النصوص قطعية الدلالة قطعية الثبوت) بعكس المصطلحات ذات المصدر البشري البحث، والتي تمكس خبرات جزئية متأثرة بالظروف التاريخية والجغرافية والثقافية.

٢- التحفظات:

أ- التعسف في تحميل الألفاظ القرآنية أو النبوية من المعاني ما لا تتحمل أو ما لم يقصد منها.

ب- صعوبة الربط في المراحل الأولى من العمل بين المفاهيم والمصطلحات الشرعية والمصطلحات المستمدة من الإطار المرجعي الغربي المألوف لدى الباحثين.

ج- الكتابة الموسوعية ذات الطابع الدعوي عند كثير من علماء المسلمين، وصعوبة ترجمتها إلى أنساق تصنيفية محددة قابلة للاختبار الواقعي.

وعلى أي حال، فأياً كان الإطار المرجعي المتخذ كنقطة للبدء فإن الباحث ينبغي عليه أن يقوم في المراحل التالية لذلك الاختيار الأولي بالمرأوحة الدائمة والترداد المستمر بين كل من الإطارين المرجعيين (تصنيفات العلوم الحديثة- التصنيفات المستمدة من المصادر الشرعية) على أن يتم ذلك بوعي شديد، وبإدراك كاف

للتحفظات السابقة، ودون تعسف، مع ترك الباب مفتوحا دائما لمراجعة الأنساق التصنيفية والمفاهيم في ضوء كل تقدم يحرزها الباحث في الفهم والربط، وفي ضوء كل استبصار جديد يسفر البحث عنه، ويتطلب ذلك:

(١) الانتباه إلى أي شعور بعدم التساوق بين مجموعة المفاهيم المستقاة من العلوم الغربية أو العلوم الشرعية، فتلك علامة على الحاجة إلى إعادة فحص الأطر المرجعية الأصلية التي بدأ الباحث منها ... وإعادة الاختيار بين المفاهيم.

(٢) الانتباه إلى وجود فجوات بين المفاهيم، بمعنى وجود مساحات من الظواهر التي لم يفلح نسق المفاهيم المستخدم في تغطيتها، وعجز الإطار المرجعي عن تغطية كافة فئات الظاهرة بشكل مقبول.

(٣) التحلي بالجرأة العلمية على تجاوز الأنساق التصنيفية التقليدية في العلوم الاجتماعية كلما ظهر سبب جوهري وأصيل يدعو لذلك، بشرط إمكان تبرير ذلك منطقيا دون تعسف أو تحنن ﴿اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلْقَوِيِّ﴾ (A) ﴿المائدة: ٨﴾.

(٤) التخلي عن إغراء «الاقتصار» على الأطر المرجعية المستمدة من كتابات الإسلاميين لما توحى به من اتصال مباشر بعملية التوجيه «الإسلامي» للعلوم دون رجوع لما قد يكون مفيدا من إسهامات العلوم الحديثة.

(٥) التخلي عن التوجس أو النفور من استخدام المصطلح الحديث كراهية لاصله، ويمكن في المراحل الأولى وضع المقابل الإسلامي بين قوسين - والعكس بالعكس - إلى حين التوصل إلى لغة مشتركة متفق عليها بين معظم الباحثين.

ثانيا: الاستنباط من المصادر الإسلامية

قاعدة رقم ١: يتطلب التوجيه الإسلامي لأي موضوع جزئي من موضوعات العلوم الاجتماعية وضوحا أوليا لدى الباحث فيما يتصل بالأطر العامة والمسلمات الأساسية التي يقوم عليها التصور الإسلامي للإنسان والمجتمع والكون والحياة بصفة عامة، باعتبار أن هذه المسلمات الوجودية (الأنطولوجية) والمعرفية (الإبستمولوجية) تحدد إلى حد كبير بل وتكاد تحسم الاعتبارات المنهجية (الميثودولوجية) التي ينبغي أن يلتزم بها الباحث في بحثه لأي موضوع جزئي).

إن الدراسة المنظمة التي تستهدف بلورة الرؤية الإسلامية لأي موضوع متخصص من موضوعات العلوم الاجتماعية لتستلزم القيام بالإجراءات الآتية (حسب الاستطاعة) في ضوء نوع ومدى المعرفة السابقة للباحث بمصادر العلوم الشرعية ومناهجها:

(١) البحث المنظم والواعي عن الألفاظ والتعبيرات المتضمنة في الآيات القرآنية، أو في الأحاديث النبوية الصحيحة، والتي يبدو للباحث أنها ترتبط بالظاهرة موضوع البحث، أو ببعض جوانبها، بشكل مباشر أو غير مباشر، ويمكن التقاط الإشارات إلى تلك الألفاظ القرآنية والحديثية الملائمة من خلال:

١- مراجعة المكانز الإسلامية المتخصصة التي بدأت تظهر في السنوات الأخيرة، والتي تحوي حصراً لمصطلحات التخصص مع ما يمكن أن يقابلها في الاصطلاح الإسلامي.

٢- الرجوع إلى الجهود التأصيلية السابقة التي قام بها المشتغلون بالتخصص.

٣- الرجوع إلى الكتابات الإسلامية العامة، خصوصاً ما اتصل منها بما أصبح يعرف بالثقافة الإسلامية، والتي تنظر في كليات الإسلام، ومن هنا تكون أقرب لتقديم الأطر التصورية التي يستفيد منها المشتغلون بالعلوم الاجتماعية.

٤- الاستفادة من كتابات علماء الإسلام المتقدمين عن اشتغالهم بنظراتهم النفسية والاجتماعية، ويمكن الاستعانة في هذا الصدد بالأدلة المتخصصة التي تمد الباحثين بإشارات مختصرة إلى مثل تلك الكتابات مع جهود لتحليلها وربطها بما يمكن أن يقابلها في المصطلح الحديث.

٥- القراءة المنظمة للقرآن الكريم، والنظر في الأبواب والفصول الملائمة من صحاح السنة، للبحث المستقل من جانب الباحث نفسه عن الألفاظ القرآنية والحديثية المتصلة بالموضوع، أو اكتشاف الآيات والأحاديث المتضمنة للمعنى باستخدام ألفاظ أخرى مع رصد تلك الألفاظ.

(٢) حصر جميع المواضع التي استخدمت فيها تلك الألفاظ والتعبيرات القرآنية والنبوية التي تم التقاطها، وذلك باستخدام معجم ألفاظ القرآن الكريم ومعجم ألفاظ الحديث لكي نضمن ألا نفوتنا أي إشارات لتلك الألفاظ دون قصد.

(٣) الكشف عن معاني الآيات الكريمة والأحاديث الشريفة التي وردت تلك الالفاظ في سياقها رجوعا إلى كتب التفسير والشروح المعتمدة، ويمكن الاستعانة في هذا الصدد بالكشافات المتخصصة لآيات القرآن الكريم وللأحاديث النبوية الشريفة، والتي تضم مختلف التفاسير والشروح للنصوص المتصلة بكل موضوع من موضوعات التخصص، والتي بدأت في الظهور في السنوات الأخيرة.

(٤) الاستناد إلى مجموعة الأفكار الواردة في تلك التفاسير والشروح لاستنباط المفاهيم والقضايا التي تصف أو تفسر موضوع الدراسة أو تضع الضوابط المعيارية عليه، وذلك عن طريق الربط المنطقي والمنظم بين المعاني المستمدة من تلك التفاسير والشروح. ومن الواضح أن هذا الربط المنظم سيقوم على أساس استخدام القواعد المنطقية للانتقال من المقدمات إلى النتائج، وهو بطبيعة الحال يتضمن اجتهادا بشريا من جانب الباحث، ولكن من الضروري أن نشير هنا إلى ضرورة إلمام الباحث بالقواعد الأصولية والقواعد اللغوية المتعارف عليها في فهم النصوص ضمانا لعدم التجاوز عند محاولات الربط والاستنباط.

(٥) في حالة شعور الباحث بإمكان استيعاب نصوص الآيات أو الأحاديث لمعان ومضامين أخرى غير تلك التي وردت في شروح وكتابات المتقدمين فقد يمكن للباحث المتمكن في فنه والتمكن في الوقت نفسه من منهجية العلوم الشرعية استنباط معان وأفكار جديدة للنصوص ولكن هذا الأمر لا يجوز إلا بمبررات، كما أن عليه ضوابط ومحاذير:

١- المبررات:

أ- حدوث معارف جديدة لم تكن معروفة في زمن المفسرين والشرح المتقدمين حول ظواهر ووقائع تسم بالثبات النسبي.

ب- ظهور حوادث وظواهر جديدة تتطلب تهيئة «التصور الإسلامي» الذي يحكمها.

٢- الضوابط:

أ- العلم بمناهج البحث المعتمدة في العلوم الشرعية- ولو في حدها الأدنى المقبول.

ب- التطبيق الدقيق لمناهج البحث المعتمدة في العلوم الشرعية للاستنباط من النصوص أو الجمع بينها، وخصوصا ما اتصل منها بالقواعد الأصولية الواجب مراعاتها في الاستنباط من النصوص وفهمها [أمثلة: العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب- العمل بالمطلق على إطلاقه إلا بدليل على تقييده- العمل بالظاهر واجب إلا بدليل يصرفه عن ظاهره- صيغة الأمر عند الإطلاق تقتضي الوجوب والمبادرة بالفعل إلا لدليل يخرج عن ذلك فيصير إلى النذب أو الإباحة- لا يجوز حمل اللفظ على مجازة إلا بدليل صحيح أي قرينة (العيمين، ١٩٨٦)] وكذا القواعد الفقهية الكلية [من أمثلتها: الأمور بمقاصدها- اليقين لا يزول بالشك- المشقة تجلب التيسير- الضرورات تبيح المحظورات- الضرورة تقدر بقدرها- الحاجة تنزل منزلة الضرورة - لا ضرر ولا ضرار- درء المفسدة أولى من جلب النافع- يُتحمل الضرر الخاص لدفع ضرر عام- يُختار أهون الشرين- الضرر لا يزال بمثله- التصرف على الرعية منوط بالمصلحة- لا ينكر المختلف فيه وإنما ينكر المجمع عليه- الأصل في الأشياء الإباحة (جمال الدين عطية، ١٩٨٨).

ج- عرض النظر الجديد في النصوص، على المتخصصين في العلوم الشرعية للتأكد من درجة دقة متابعتها للأصول المرعية في تلك العلوم في الفهم الذي توصل إليه لتلك النصوص.

٣- المحاذير:

أ- الحذر من الاستناد إلى الخواطر أو «النظرات الشخصية» البحتة في كتاب الله أو أحاديث الرسول ﷺ لأن النظرات الشخصية لا يمكن أن تلزم إلا صاحبها وحده.

ب- تجاوز التزعات «الرمزية» والصوفية التي تستهوي البعض، لأن العبرة في العلم هي بالمعارف القابلة للتعميم، ولأن كل خروج عن هدي المصطفى ﷺ في فهم

كتاب الله إلى تهويمات الصوفية وأشباههم لا يمكن أن يؤدي إلى خير مهما بدا من رفته وروحانيته.

ج- تجاوز النزعات اللفظية والتحليلات اللغوية التي تتبع «الغريب» من الاستخدامات القاموسية وتثبت به (دون منطق راشد) في تفسير الآيات والأحاديث بوضوح ودون تعسف.

د- ومن جهة أخرى فإن من الضروري الابتعاد عن المسارعة في تفسير الألفاظ بتفسيرات مجازية مادام منطوقها يوحي بمعنى مباشر مقبول- وعند التحير أو التردد فإن النزاهة العلمية تقتضي التوقف إلى أن يفتح المولى بما يجلو الموقف أمام الباحثين .

هـ- الحذر من الوقوف في العلوم الاجتماعية عند إسهامات الفقهاء ذات الطبيعة الحكمية (إصدار الأحكام على الوقائع) أو الإكفاء بذلك والاستعاضة به عن النظر الإيجابي التفصيلي في شئون الحياة الاجتماعية الذي يكون موجهاً ودافعا للفعل وللوقائع لتحقيق مقاصد الشريعة، لأن هذا النظر فيما يدفع واقع الحياة إيجابياً- في إطار الشريعة- يقع على عاتق العلوم الاجتماعية بمفهومها الصحيح، وكما يقول الدكتور طه العلواني (١٩٨٨) فإن «الفقه من شأنه أن ينظم حضارة قامت، لكن أن ينشئ أو يوجد حضارة فليس الأمر كذلك، لأن الفقه عبارة عن ضبط لوقائع ونوازل تكون قد حدثت، وبيان وجه الحق أو الصواب فيها من عدمه» (ص٣٧).

(٦) تحديد معالم التصور الإسلامي المبدي لموضوع للدراسة في ضوء مسابق، وفي ضوء المسلمات الوجودية (الأنطولوجية)، والمعرفية (الإبستمولوجية)، والمنهجية (الميثودولوجية) الإسلامية.

(٧) عرض التصور المبدي الذي تمت بلورته في جملته على المتخصصين في العلوم الشرعية من ذوي التفهم لقضايا العلوم الاجتماعية وذوي التعاطف مع قضايا التوجه الإسلامي لتلك العلوم ، وذلك «لاختبار» درجة مطابقته للفهم الشرعي الصحيح بوجه عام.

(٨) إجراء التعديلات المناسبة على ذلك التصور في ضوء أوجه النقد التي يديها المتخصصون في العلوم الشرعية، خصوصا تلك التي يتفق عليها أكثر من واحد من أولئك المتخصصين، تحسبا للاحتمالات القائمة دائما لوجود اختلافات في الرأي بين ذوي الاجتهاد.

(٩) صياغة إطار تصوري متماسك- بقدر الإمكان- يمكن استخدامه في تحقيق الأغراض الآتية:

- ١- ليكون معيارا يتم نقد إسهامات العلم الحديث في ضوئه.
- ٢- ليكون إطارا نظريا يمكن أن يتخذ أساسا لتفسير الحقائق الجزئية (كما سنرى فيما بعد).

ثالثا: الاستفادة من نتائج العلوم الحديثة

قاعدة رقم ٢: إن أي جهود تبذل لاستنباط الرؤية الإسلامية لموضوع ما اقتصراراً على المصادر الشرعية وحدها لا تُعدُّ بذاتها «تأصيلاً إسلامياً للعلوم الاجتماعية» بالمعنى الاصطلاحي، وإنما تعتبر بحثاً في العلوم الشرعية أو في الدراسات الإسلامية (في المرحلة الحالية التي لا زال الانفصال فيها قائماً بين المجالين)، أما التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية فإنه يتطلب إلى جانب ذلك:

- أ- استثمار ما صلُح من معطيات العلوم الاجتماعية التفصيلية في الموضوع وإدماجه في نسق معرفي متكامل تحت مظلة التصور الإسلامي.
- ب- تعريض حصيلة هذا التكامل بين العلوم الشرعية والعلوم الاجتماعية للاختبار الميداني في أرض الواقع، والتصحيح المستمر لتلك الحصيلة في ضوء نتائج الاختبار الواقعي.

قاعدة رقم ٣: يتطلب حسن الاستفادة من نتائج العلوم الاجتماعية الحديثة في إطار التأصيل الإسلامي لأي قضية جزئية من جزئيات التخصص وعيا واضحا بالمسلمات المعرفية والمنهجية الموجهة «لذلك التخصص» بأسره، مع المراجعة المنظمة والمتأنية للمصادر الأساسية لذلك التخصص، سواء من حيث النتائج أو المناهج أو الظروف التاريخية التي أثرت في تطورها جميعا حتى وصلت إلينا على الوجه الذي نعرفه اليوم- وذلك قبل الانتقال إلى التناول النقدي لإسهامات العلم في الموضوع المحدد المراد تأصيله إسلاميا.

(١) حصر النظريات والتعميمات والقضايا والمفاهيم والمصطلحات المتصلة بالموضوع في الكتابات العلمية المتخصصة التي تمثل الوجهة السائدة في فهم الموضوع The Paradigm بكافة اتجاهاتها مع الوعي بالمنطلقات التي تنطلق منها وبأصولها الفكرية قدر الاستطاعة.

(٢) بذل جهد خاص لاستقصاء وجهات النظر النقدية والآراء «المنشقة» والمخالفة لتلك الوجهة السائدة والثائرة عليها، حتى وإن كانت لاتزال دائرة في فلك الحضارة الغربية المعاصرة، لأن الوجهات النقدية والآراء المنشقة عادة ما تكشف عن المسلمات الضمنية التي تكمن وراء الوجهة السائدة بما يعيننا على تجنب مواطن الزلل إن سلمنا بما يبدو بريئا وغير محمل قيميا وليس كذلك على الحقيقة.

(٣) إلقاء نظرة نقدية فاحصة على كل من الوجهة السائدة والتوجهات المنشقة، وذلك في ضوء التصور الإسلامي السابق التوصل إليه.

(٤) استثمار الآراء النظرية المنشقة (التي أظهرت الخبرة أنها في حالات كثيرة تمثل رد فعل للاتجاهات المادية والاختزالية التي اصطبغ بها العلم الحديث في توجهه السائد) إلى المدى الذي تصل إليه - ودون التوقف عنده بطبيعة الحال - طالما أنها تخدم التصور الإسلامي وتسير في اتجاهه (وذلك أنها في أغلب الأحوال تتوقف عند نقطة معينة لا تقوى على تجاوزها بسبب ارتباط تلك الآراء بالثقافة التي نبتت فيها).

(٥) فرز المفاهيم والتعميمات والأطر النظرية وغربلتها في ضوء ما سبق، واستبقاء ما يتمشى منها مع التصور الإسلامي، واستبعاد ما بني منها على مسلمة خاطئة.

(٦) يراعى الحذر من التسرع باختبار إحدى النظريات التي يرى الباحث أنها «الأكثر اقتراباً» من التصور الإسلامي وتبينها باعتبارها تمثل نهاية المطاف للتوجيه الإسلامي، لأن مثل هذا الاختيار يتجاهل عادة المسلمة التي بنيت عليها مثل تلك النظرية، والتي قد تختلف بشكل جوهري عن المسلمة التي يقوم عليها التصور الإسلامي.

قاعدة رقم ٤: بعض مكونات العلوم الحديثة أقرب بطبيعتها للاستفادة منها في إطار النظرة الإسلامية من بعضها الآخر، ومثال ذلك آليات العمليات النفسية والاجتماعية، وطرق التحليل المنهجي المنظم للقضايا والمشكلات، وأدوات جمع البيانات، وأدوات التدخل المهني- ولكن مما ينبغي ملاحظته أن الخطأ الذي يشوب الاستفادة من تلك الآليات أو الأدوات في المنظور الغربي التقليدي إنما يكمن عادة في الإطار العام الذي يحكم استخدامها، والذي يكون عادة ناقصاً ومختزلاً وبحاجة إلى إعادة النظر.

رابعاً: إيجاد التكامل المنشود بين الأطر التصورية الإسلامية

وبين النتائج المحخصة المستمدة من العلوم الحديثة

(١) إعادة ترتيب وإعادة تفسير المشاهدات المحققة (الحقائق والتعميمات الإمبريقية) المستمدة من الكتابات العلمية الحديثة في ضوء:

١- الأطر التصورية الإسلامية التي يتم التوصل إليها.

٢- الأطر النظرية المستقاة من تراث العلم الحديث بعد ثبوت اتساقها مع التصور الإسلامي.

(٢) صياغة النظرية العلمية المؤصلة إسلامياً في شكل أنساق استنباطية تسمح باستخلاص فروض علمية تقبل الاختبار الواقعي، وهذا جهد إنشائي أو بنائي يقوم على الانتقال المنطقي من المقدمات إلى النتائج بطريق صحيح، ويسمح في الوقت ذاته باستنباط نتائج أخرى مشتقة منها وهكذا (انظر الأمثلة الواردة في الفصل السادس).

(٣) إن كون هذه النظريات العلمية المؤصلة إسلامياً «علمية» يعني:

١- أن صدق هذه النظريات ليس أمراً مسلماً به على أساس قبلي A Priori، وأن درجة صدقها تتوقف دائماً على ما يسفر عنه «اختبارها» في الواقع.

٢- أنه لا يُتصور التوصل إلى تلك النظريات مع جهل بإسهامات العلوم الاجتماعية أو تجاهل لها.

(٤) إن كون هذه النظريات «مؤصلة إسلامياً» يعني:

أ- هيمنة التصور الإسلامي وإعطائه «أولوية مطلقة» في تفسير المشاهدات الجزئية المحققة، وفي توجيه الفروض العلمية، وذلك في حالة عدم وجود أطر تصورية تفسيرية منافسة ذات بال.

ب- في حالة وجود أطر تفسيرية منافسة: فإن التصور الإسلامي يعطي «أولوية نسبية» على الأطر المستمدة من الاجتهاد البشري المحض، لزيادة احتمال الصدق في التصور الإسلامي المشتغل على ما يزيد عن الاجتهاد البشري الذي هو قدر مشترك بين النوعين من الأطر.

خامسا: اختبار وتطوير النظريات المؤصلة إسلاميا

قاعدة رقم ٥: النظريات «العلمية» المتخصصة المؤصلة إسلاميا وإن استمدت مسلماتها وأطرها العامة من التصور الإسلامي إلا أنها ليست في نفسها وحيا منزلا، وإنما هي مشتملة بالضرورة على اجتهادات وأنظار بشرية ضمن مكوناتها الرئيسة وذلك من جهتين:

١- أن التصور الإسلامي الموجّه لتلك النظريات وإن بني على آيات الكتاب الكريم وعلى الأحاديث الصحيحة، فإن الاجتهاد البشري للباحثين يدخل في عملية البناء هذه من عدة طرق:

أ- الاختيار من بين الآيات أو الأحاديث لما يظنه الباحث متصلا بموضوع بحثه، واستبعادا ما لا يظنه متصلا بموضوعه.

ب- الاختيار من بين التفسيرات المختلفة التي ترد في كتب التفسير المعتمدة للنص الواحد .

ج- الجهد الذي يبذله الباحث في «الربط» بين الآيات والأحاديث التي يراها متصلة بموضوع بحثه .

وهذه الاجتهادات لا تعدو من وجهة النظر العلمية أن تكون «فروضا» تستحق الاختبار في أرض الواقع .

٢- أن المشاهدات الواقعية المحققة (الحقائق العلمية في الاصطلاح التقليدي) التي تحويها نظريات العلوم الاجتماعية إنما تم التوصل إليها من خلال دراسات وبحوث هي محاولات بشرية للاقترب من الحقيقة إلى أقصى قدر مستطاع، ولكنها معرضة في الوقت ذاته للتأثر بقصورنا البشري الذي يتبدى أساسا في ضعف الإجراءات المنهجية وفي قصور عمليات القياس .

يترتب على تلك القاعدة أن اعتبارات العلمية الحقة تتطلب إخضاع نتائج التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية للاختبار الميداني الواقعي حتى تتمكن من التحقق من صحة استنباطاتنا البشرية التفصيلية، وحتى يمكن الاحتفاظ للعلم البشري بخاصية التصحيح- الذاتي المسلّم بأنها وراء كل علم صحيح فيما يخرج عن نطاق الوحي المنزل اليقيني، وتتضمن عملية الاختبار ما يلي:

(١) استنباط فروض مستمدة من النظريات «العلمية» المؤصلة إسلاميا والتي تم التوصل إليها من خلال الخطوات السابقة (يلاحظ أن اختبار كل فرض جزئي إنما هو في الوقت ذاته اختبار للنظرية كلها بدرجة ما).

(٢) اختبار تلك الفروض في الواقع بمعناه الشامل **Total Reality** الذي يضم ما هو محسوس قابل مباشرة للملاحظة الحسية، كما يضم ما ليس محسوسا وإن كان يمكن مشاهدته آثاره بطريقة غير مباشرة، ويتطلب ذلك بالطبع بذل جهود كبيرة لابتنكار أدوات للبحث ذات حساسية كافية لاستبصار هذا النوع الأخير من الظواهر كما سنرى بعد قليل.

(٣) إذا ثبتت صحة الفروض (أو إذا فشلنا في رفضها.. بلغة الاختبارات الإحصائية) فإن ثقتنا في النظرية المؤصلة إسلاميا تزداد.

(٤) إذا لم تثبت صحة الفروض فإنه يكون من الضروري القيام بالخطوات الآتية على الترتيب:

١- مراجعة الإجراءات المنهجية المستخدمة في البحث وخصوصا ما اتصل منها بإجراءات القياس، للتأكد من عدم الوقوع في أخطاء جوهرية، وللتأكد أيضا من عدم استخدام تقريرات من النموذج المثالي لتصميم البحث أو اختيار العينة على وجه غير ملائم.. الخ.

٢- إذا ثبت أن الإجراءات المنهجية صحيحة تماما (وهو أمر شديد الندرة بل قد يراه البعض مستحيلا في العلوم الاجتماعية) فإن على الباحث مراجعة «استنباطاته» من المصادر الشرعية، وخصوصا ما اتصل منها باختيار النصوص واختيار الشروح، وما اتصل بضم تلك النصوص والشروح إلى بعضها،

للتعريف على مصدر الخطأ أو التجاوز، ثم تعديل الإطار التصوري في ضوء ذلك.

(٥) في كل الأحوال فإنه يتم إعادة إجراء البحوث **Replica Studies** للتأكد من ثبات النتائج (وذلك في حالة ثبوت صحة الفروض)، والاستمرار في إجراء بحوث جديدة بهدف إعادة تقدير الموقف بعد تعديل الإجراءات المنهجية أو تعديل الأطر التصورية (وذلك في حالة رفضها).

قاعدة رقم ٦: لما كان الكون من خلق إله واحد، هو سبحانه وتعالى أيضاً منزّل الوحي، فإنه لا يمكن تحت أي ظرف أن يوجد تناقض بين مشاهدات محققة واقعياً وصادقة وبين أي نص شرعي يقيني الدلالة يقيني الثبوت.

ونودّ أن نختم هذا العرض بمجموعة من الملاحظات والاعتبارات التي نلحظها كمكاملة له وضابطة عليه وهي:

(١) بالرغم من أن العرض السابق لمكونات أو خطوات أو إجراءات عملية التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية قد يوحي بوجود نوع من التسلسل الزمني أو الترتيب المنطقي لتلك الخطوات، إلا أن هذا ليس أمراً لازماً، فواقع الأمر أن تفكير الباحث في كل خطوة أو جانب من الجوانب السابقة يندر أن يتم في معزل عن التفكير في الجوانب والخطوات الأخرى، ويلزم التنبيه هنا إلى أن ثراء عملية التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية وتشابك جوانبها يتنافى بطبيعته مع مثل ذلك التفكير الخطي الذي قد يتصور معه إمكان السير في خطوات متتابعة بطريقة آلية.

(٢) ينبغي النظر إلى النموذج المعروض في هذا الفصل على أنه إنما يقدم مؤشرات إلى الطريق الذي تسير فيه عملية التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية «بصفة عامة»، ولم يقصد منه قياس أي باحث منفرد باستيفاء جميع العناصر والمكونات والإجراءات المشار إليها في كل عمل علمي يقوم بإنتاجه، ومن

التصور أن يقوم أي باحث بخدمة جانب أو عنصر، أو مرحلة أو أكثر - كلياً أو جزئياً - في أحد بحوثه، ليقدم غيره في بحث آخر وهكذا، ولكن بالشروط الآتية:

١- أن يكون الباحث واعياً بموقع العمل الذي يقوم به وبموضعه من هذه العملية التأصيلية المترابطة الحلقات.

٢- أن يكون ذلك العمل قابلاً للاندماج مع غيره في المنظومة الكلية للجهود التأصيلية، وعلى الباحث أن يشير بنفسه إلى نقاط انطلاقه وصلتها بما قبلها (عند مراجعة أدبيات الموضوع)، وإلى نقاط انتهائه وصلتها المتوقعة بما بعدها (عندما يشير إلى البحوث المستقبلية).

٣- أن يلتزم الباحث في عمله بالشروط والضوابط العامة لعملية التأصيل الإسلامي على الوجه الذي فصلناه في الفصول السابقة.

(٣) إن النموذج المطروح في الصفحات السابقة لازال يشير إلى الاتجاهات العامة، ولا زال يحتمل الكثير من التفصيل والتحديد، والهدف من عرضه على هذا المستوي من التجريد أمران:

١- فتح الطريق أمام حوار علمي يرشد هذا التوجه العام ويصحح مساره.

٢- تطبيق ما يصح من هذا النموذج - بعد تمحيصه وترشيده - من خلال جهود تأصيلية واقعية تملأ فراغاته وتثري بالتفصيلات عموميته.

(٤) من الواضح أن على الباحثين المتخصصين في العلوم الاجتماعية ممن يريدون أن يسهموا بشكل فعال في جهود التأصيل الإسلامي لتلك ... العلوم عليهم أن يعيدوا تعليم أنفسهم لاكتساب أكبر قدر مستطاع من معارف العلوم الشرعية خصوصاً ما كان منها منطلقاً للتأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية، حتى تكون إسهاماتهم جادة وصحيحة من جهة، وحتى يكتسبوا ثقةً وتعاون المتخصصين في العلوم الشرعية من جهة أخرى بما يؤدي بإذن الله إلى تضافر الجهود نحو توحيد العلم الإسلامي الواحد.

(٥) وإذا كان البعض قد يتوهم أن الإلزام بالحد الأدنى المطلوب من تلك العلوم أمر مستحيل على المتخصص في العلوم الاجتماعية، فلعل مما يدعو للاطمئنان أن نرجع إلى مآذكرة الإمام الرازي في مصنفه (المحصل في علم أصول الفقه) ليسري أنه يهون الأمر على من كانت له همة في الأمر، ... إذ أنه على سبيل المثال يقدر الحد الأدنى المطلوب من تلك العلوم بوجود تصنيف معتمد في كل فن يمكن الرجوع إليه عند الحاجة، مع القدرة على الاطلاع عليه عند الاحتياج إليه وليس حفظه (الإنسوي، ١٩٨١: ص ٤٤-٤٥).

(٦) ولعل من المفيد أن نذكر هنا بأن ثمرة التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية لا يمكن تحصيلها إلا بإخلاص النية لله عز وجل في طلب هذا العلم العظيم، وبالثقة في معونته جل وعلا لمن وجه وجهه إلى الله وهو محسن، فهذا العمل ليس حرفة تُحترف، أو مهنة تُمْتَنَن، على الوجه الذي اعتدناه في إطار التصور الغربي للوظائف والمهن ورغم أنه عمل علمي من الطراز الأول إلا أنه أولاً وقبل كل شيء طاعة وقرينة إلى الله عز وجل ، وهو واجب نحو الأمة التي بدأت تتداعى الأكلة عليها كتداعي الأكلة إلى قصعتها، عسى أن يكون إصلاح فكر الأمة ومنهجيتها أساساً في إصلاح أحوالها وإقالتها من عثرتها.

وقفة عند قضية التصميمات المنهجية والأدوات البحثية

إن وضع الأمور في نصابها من جهة استلزام المصادر الشرعية في توجيه الأطر النظرية التي تنطلق منها العلوم الاجتماعية - على الوجه الذي قدمناه- لا يعني بأي حال مخالفة الإجراءات الصحيحة والضوابط السليمة للمنهجية العلمية، فكما ذكرنا فإنه لا يمكن أن يُقبل من أي باحث أن يطالب دون اختبار واقعي - بقبول اجتهاداته في فهم آيات القرآن الكريم والأحاديث النبوية وضمها إلى بعضها في إطار يظن أنه يمثل «الرؤية الإسلامية» الصحيحة للموضوع، لأننا لو فعلنا لكتنا قد أسقطنا أول اعتبار نُعتبر على أساسه العلوم الاجتماعية «علوما» إذا قبلنا مثل تلك التأكيدات - ألا وهو «الاختبار الواقعي» لتلك الاجتهادات التي لا تخرج عن كونها فروضا يتطلب الأمر التحقق من صدقها سواء بطريقة مباشرة أو بطريقة غير مباشرة.

لقد أوضحنا فيما سبق (خامسا أعلاه) أن منهج العلوم الاجتماعية المنطلق من التصور الإسلامي يتضمن اختبار الفروض في «الواقع بمعناه الشامل» أو الواقع الكلي Total Reality المتضمن لما هو إمبيرقي قابل للملاحظة الحسية المباشرة من جانب الباحث ولما هو غير إمبيرقي لا يقبل الملاحظة الحسية المباشرة (أو يقبلها ولكن بطريقة غير مباشرة)، وهذا يشير قضية جوهرية ولاشك، حول ما إذا كانت تصميمات البحوث وأدوات جمع البيانات الحالية قادرة على ارتياد هذه الأفاق الجديدة التي تتصل بالحياة الداخلية للإنسان في أدق جوانبها وأكثرها حساسية مثل النواحي الروحية المتصلة بنظرة الإنسان إلى العالم Worldview، ونوع صلته بربه وخالقه، وأثار ذلك كله على سلوكه، ولقد كان من الممكن أن تمثل تلك القضية عقبة كاداء أمام جهود المهتمين بالانطلاق من التصور الإسلامي في إجراء البحوث في العلوم الاجتماعية، ولكن من حسن الطالع أن التوجه الجديد في البحث قد قدم خدمة جليلة للعلم من خلال مراجعته النقدية للتصور التقليدي للمنهجية ثم من خلال ابتكاره لمجموعة من الأدوات البحثية المصممة لخدمة ذلك التوجه الجديد- وهذا يحتاج شيئا من التفصيل.

إن معظم التصميمات البحثية التقليدية كما قدمنا تنطلق من مسلمات وضعية إمبريقية، وهي بالتالي تقوم على استخدام أدوات ومقاييس «موضوعية» أو فنلقل خارجية، بمعنى أن أحد شروطها الرئيسة ألا يكون للمبحوث أي دور في العملية البحثية ذاتها، فالمبحوث يُفترض أن يكون مجرد مشارك سلبي في تلك العملية، وكلما أمكن إجراء القياس أو الوصول إلى الملاحظات دون مشاركته (أوحتى دون وعيه بالعملية البحثية) كلما كان ذلك ادعى لتحقيق الدقة العلمية في نظر أصحاب هذا التصور، ولما أبدى الكثيرون اعتراضات أخلاقية على هذا المسلك البحثي فقد أصبحت مسألة إعلام المبحوثين بأهداف البحث وطلب تعاونهم ينظر لها على أنها شر لا بد منه-من وجهة النظر البحثية الخالصة أو النقية .

ومن هنا فإن العلماء والباحثين قد بذلوا جهودا كبيرة على مدى قرن من الزمان لبلورة أبعاد التصميمات التجريبية، وشبه التجريبية، والدراسات البعدية، وتحديد المخاطر التي يتعرض لها كل تصميم من جهة الصدق الداخلي والخارجي، وإبتكار الأساليب التي تمكن الباحثين من تجاوز تلك المخاطر أو على الأقل حساب حجم تشويهاها للنتائج، وفي إطار ذلك أيضا فقد بذلت جهود لبلورة المقاييس وأدوات الملاحظة وصحائف الاستبيان وغيرها مما يتناسب مع تلك التصميمات ومع نوع البيانات التي تتطلب البحوث الإمبريقية التقليدية جمعها، وكل تلك جهود تستحق التقدير ولا شك .

ولكن التوجه الجديد الذي أصبح يتبناه الكثيرون من المشتغلين بفلسفة العلوم منذ منتصف السبعينات، والذي يقوم على إدراك «القصور الجوهرى للتوجه التقليدى للعلم وعدم إمكان الدفاع عنه» (Polkingore,1984:420) قد أعطى مشروعية لدراسة الإنسان كسبب فاعل بذاته Active Agent، منشئ للسلوك على مستواه الوجودى الإنسانى، من خلال تأثير العوامل العقلية المعرفية الذاتية التي توجه المتغيرات الأدنى في الرتبة كالعوامل الفيزيائية والكيميائية يقول دونالد فورد في هذا المعنى†(Ford,1984:462) «إن الناس عوامل فاعلة محدثة لأفعالها (People are active agents of their actions) ومن هنا فإنه لفهم السلوك الإنسانى لا بد لنا من أن نأخذ في الاعتبار الأسباب التي يسوقها الناس بأنفسهم لتبرير أفعالهم أي لا بد من أخذ نياتهم في الاعتبار»... ولما كان هذا يتنافى بطبيعة الحال مع

الاتجاهات الاختزالية التقليدية Reductionist التي تردّ السلوك الأعلى إلى فعل العوامل المادية الأدنى فإنه قد اقتضى إعادة نظر جوهرية في التصميمات البحثية التقليدية وفيما يرتبط بها من أدوات جمع البيانات لكي تستجيب لمتطلبات هذا التوجه الجديد.

ولقد ظهر اتجاهان واضحان في هذا الصدد يختلفان في المدى يذهب إليه كل فريق منهما في رفض التصميمات والأدوات البحثية التقليدية ذات الانحياز الوضعي الإمبريقي، وسنشير فيما يلي إلى موقف كل فريق واتجاهاته العامة:

(١) الاتجاه الأول: التوجه الجديد في البحث New Paradigm Research

ينادي أصحاب هذا الاتجاه باستبعاد المناهج أو الطرق الكمية Quantitative Methods وإحلال الطرق الكيفية Qualitative Methods محلها، ويشن هؤلاء أحيانا هجوما شديدا على من يستخدمون الطرق الكمية ليتهومهم «بسوء النية وببيني قيم ميكانيكية، وبالإفلاس الفلسفي» (Polkinghorne 1991:106) أو يتهمون مناهجهم «بالسطحية وضعف الصدق» (Fry, 1981:146) ويحذ هؤلاء استخدام المداخل الفينومينولوجية Phenomenological approaches والتفسيرية Hermeneutical approaches، التي يرون أنها أقرب للوصول إلى الحقيقة من خلال النفاذ إلى «المعاني» التي يضيفها الباحثون على الواقع وعلى سلوكهم.

ويمثل هذا الاتجاه - وبشكل متشدد - كتاب بيتر ريزون وجون راون (Reason & Rowan) حيث جمع محررا الكتاب بين دفتيه عددا كبيرا من الاسهامات التي تصف أو التي تطبق المنهجيات الجديدة المنطلقة من ذلك الاتجاه الكيفي (أو التي يرى المحرران أنها تتجاوزه)، مثل منهجية البحث بالمشاركة Participative Research، المنهجية الباطن Endogenous Research، والمنهجيات التجريبية Experiential، والمنهجية الحوارية Dialogical Research، وغيرها من المنهجيات، والأدوات التي تنظر في الجوانب الداخلية للخبرات الإنسانية الذاتية توصلا إلى تعميمات موضوعية، وذلك باعتبار تلك المنهجيات تمثل البديل الصحيح لمنهجيات الملاحظة من الخارج التي تفاسر بالالتزام بموضوعية مزعومة في الوقت الذي لا تستطيع فيه الوصول إلى الحقيقة الداخلية أصلا.

(٢) الاتجاه الثاني: اتجاه التنوع المنهجي Methodological Diversity

وهو اتجاه يقوم لا على استبعاد المناهج والطرق الكمية ولكن على استكمالها بالطرق الكيفية على الوجه الذي يغطي كل جوانب الحقيقة الواقعية، ويرى أحد مؤيدي هذا الاتجاه وهو بولكنجهورن أن «السبب الأساسي في حاجتنا إلى التنوع [المنهجي] هو أن هناك مسائل تتصل بالخبرة البشرية والفعل البشري لا يمكن التوصل إلى إجابات عنها باستخدام الطرق التقليدية، وإضافة إلى ذلك فإن التطورات الحديثة في فلسفة العلوم... تتطلب قيام العلوم المعنية بدراسة الإنسان بتبني مجموعة متنوعة من المناهج أو الطرق التي تلزمها في عملية بناء قواعدها العلمية» (Polkinghorne, 1984: 104) كما يضيف في موضع آخر قوله «أنه لا تعارض هناك بين الطرق الكمية والكيفية، بل أنهما فقط نوعان مختلفان من الطرق، وهما يشتركان في الالتزام بتطوير مقترحات لتحصيل المعرفة تقوم على الفحص المتعقل والتدبر للبيانات الإمبريقية وتعريض ما يتم التوصل إليه للنقد والاختبار من جانب مجتمع العلميين (P.112)؛ وبطبيعة الحال فإنه ينبغي أن يكون واضحاً أن أصحاب الاتجاه الكيفي يرون أن المعاني التي يعبر عنها البحوث (أو الشريك في البحث co-researcher حسب اصطلاحهم) تعتبر ذات وجود إمبريقي واقعي لا يقل في مشروعية اعتباره هدفاً للدراسة العلمية عن السلوك الخارجي.

وفي هذا السياق فإن جيرجن (Gergen, 1985: 279-273) قد عقد مقارنة بين «المنهجية الإمبريقية التقليدية التي تقوم على اعتبار الخبرة [الحسية] المحك النهائي للموضوعية، حيث يقال أن الفروض يمكن قبولها أو دحضها عن طريق البيانات المستمدة من المشاهدات «الحسية»، وبين التوجه البنائي constructionism الذي «يشير عدداً من التساؤلات حول مسألة المفاهيم المستمدة من الخبرة وكذلك حول البيانات الحسية، مثلاً ماهو الأساس الذي تستند إليه تلك المصادر [في الزعم] بأنها تضمن الوصول إلى الحقيقة؟ أليس تقرير الباحث عن خبرته عبارة عن بناءات لغوية موجهة ومتشكلة بأعراف التواصل البشري المتأثر بظروفه التاريخية؟» ويقرر بعد ذلك أن الاتجاه البنائي لا يعترف بفكرة إثبات الحق من خلال الطرق البحثية Truth through method، فلقد «افتتنت العلوم ردها من الزمن بوهم أن التطبيق

الدعوى للطرق البحثية لابد أن يسفر عن حقائق صادقة- كما لو كانت الإجراءات المنهجية الإمبيريقية بمثابة مفرمة للحم مهمتها تصنيع الحقيقة كتصنيع المفرمة لأنواع المقاتل «ويشير إلى أن عددا من العلماء قد أثبتوا أن هذا الاقتان لا يقوم على أساس موثوق، كما وجد أن ذلك الشعور السابق بالأمان [من خلال الأدوات والطرق] لا ينهض على أسس متينة».

غير أن جيرجين يتساءل من جهة أخرى عما إذا كان الاتجاه البنائي يقدم لنا معيارا بديلا للصدق يصلح ليكون محكا للحكم بمطابقة البيانات الكيفية للواقع، ويرى أنها لم تقدم محكا بديلا...، ولكنه يعود ليشير إلى أن ذلك لا يعني رفض الاتجاه البنائي للطرق البحثية اللازمة لتمحيص النتائج، فذلك الاتجاه باعتباره «يؤدي إلى فهم سلوك الكائنات [البشرية]... فإن الطرق البحثية يمكن أن تستخدم للتوصل إلى الاقتراب من الموضوعية أو إلى تقديم صورة إيضاحية تستخدم للتوصل إلى الاقتراب من الموضوعية Objectifications أو إلى تقديم صورة إيضاحية تستخدم لزيادة الاستفادة من النتائج العملية للبحث، وبهذا المعنى فإن بإمكاننا استخدام أي منهجية طالما كانت تمكن الباحث من تأييد موقفه فإذا كان لبعض الطرق جاذبيتها المستمدة من استخدام عينات كبيرة فإن البعض الآخر قد يكتسب جاذبيته من نقائه، أو من حساسيته للفروق الدقيقة، أو من قدرته على النفاذ إلى العمق»... (P.273).

أما فورد (Ford,1985:464) فإنه يلخص بعض آراء أصحاب التوجه الجديد بقوله أنهم يرون أنه «بمقارنة النتائج التي نتحصل عليها من عدد من التجارب التي تجري على الأفراد أو من دراسات الحالات يمكن تحديد أوجه الاتفاق وأوجه الاختلاف بين الحالات الفردية» كما يبين أن أصحاب هذا التوجه يركزون على المتغيرات التي تتصل «بالخبرات الخاصة» للأشخاص الذين تجري عليهم الدراسة والتي لا يمكن أن يلاحظها إلا هم أنفسهم، ولكن لما كان المحوون بشرا «قادرين على توجيه سلوكهم self-directing فإنهم يقررون ماذا يفشون وماذا يخفون وماذا يحرفون في تعبيرهم عن تلك الخبرات، ولهذا فإن إجراءات جمع البيانات ينبغي أن تصمم وتنفذ كجهد تعاوني بين الباحث والمبحث إذا أردنا الحصول على بيانات صادقة».

ويبين فورد أن النظرة الميكانيكية التقليدية للإنسان قد ارتبط بها وجود اهتمام كبير «بلورة» وصقل التصميمات البحثية والأساليب الإحصائية التي تلائم هذه الوجهة الميكانيكية». . فرأينا التصميمات التجريبية التي تحاول الوصول إلى العلاقة السببية بين المتغير المستقل والمتغير التابع، ورأينا اهتماما بالأساليب الإحصائية الملائمة لدراسة تلك العلاقة السببية مثل تحليل التباين المتعدد (MANOVA)، ولما كانت تلك «الأساليب الإحصائية قد طوّرت في الأصل لخدمة التوجه الميكانيكي فإنها قد أقيمت على أساس افتراض أن العلاقات تنسم بالخطية والتجمعية والاستقلال «Linearity, additivity, independence»، ثم يتساءل عما يكون عليه الحال إذا وجدنا- ما وجدته عدد من العلماء بالفعل- أن «هذه الافتراضات لا تصدق في دراسة البشر، فإذا وجدنا مثلاً أن المتغيرات لا تدخل في علاقات تتخذ شكل سلاسل سببية خطية بل هي شبكة من العمليات السببية المتبادلة...» هنا لابد لنا من «تصميمات بحثية مختلفة وطرق مختلفة للقياس ونماذج رياضية مختلفة تلائم تحليل هذا النوع من البيانات» (P.465) ثم ينتهي إلى التأكيد على أنه لابد من اختيار وخلق طرق بحثية جديدة تلائم طبيعة الظواهر المدروسة، ويقرر أننا نعيش «فترة من الزمن تشهد تطورات وتحولات مشيرة في جوانب متعددة في محيط العلم، غير أننا لا نستطيع التنبؤ بما ستسفر عنه تلك التحولات...» .

ومن الواضح أن المطالبين بالتأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية يتفقون تمام الاتفاق مع تصور فورد للموقف فيما يتصل بالتصميمات المنهجية والأدوات البحثية وفي دعوته إلى بلورة تصميمات وأدوات جديدة قادرة على سبر أغوار الجوانب الروحية والخبرات الذاتية للمبحوثين بكفاءة، وإذا كانت التصميمات والأدوات التقليدية قد احتاجت قرناً من الزمان لتتبلور وتصل إلى المستوى الحاضر من الضبط، فإننا نتوقع أن تحتاج التصميمات والأدوات الجديدة بعض الوقت ليتم بلورتها وصقلها على الوجه المطلوب، ولكن هذا يتطلب أولاً وقبل كل شيء جهوداً جماعية ومؤسسية وفردية كافية يتم فيها تكريس الجهود لتحقيق هذا الهدف.

الباب الخامس

مداخل التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية

الفصل التاسع : مداخل ما قبل التأصيل

الفصل العاشر: مداخل التأصيل المتكامل

الباب الخامس

مداخل التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية

لقد تبين لنا في الفصول السابقة أن التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية بمعناه المتفق عليه اليوم يتطلب توافر الشروط الثلاثة الآتية مجتمعة:

١ - الانطلاق من ادراك واضح لأبعاد «التصور الإسلامي» للإنسان والمجتمع والكون المنبثق من الكتاب والسنة، ولما يتضمنه تراث الإسلام مما يرتبط بالتخصص، مع نظرة نقدية لاسهامات علماء المسلمين حول قضاياها.

٢ - استيعاب «العلوم الحديثة» في أرقى صورها، مع القدرة على نقدها، والاستفادة منها، وتجاوزها بشكل بناء كلما اقتضى الأمر ذلك.

٣ - ايجاد «تكامل حقيقي» بين معطيات التصور الإسلامي من جانب، وبين اسهامات العلوم الحديثة من جانب آخر، وليس مجرد الجمع أو التجاور المكاني أو حتي المزج بينهما دون وحدة حقيقية.

تلك هي الشروط التي ينبغي توافرها إذا كنا نتحدث حقا عن تأصيل إسلامي على أي وجه جاد، وهي في الوقت ذاته يمكن أن تعتبر كالمقياس أو المعيار الذي يمكن أن تقاس به الاسهامات في هذا المجال.

ومن الواضح أن هذه الشروط أو المتطلبات الثلاثة ينبغي أن تتوافر «مجتمعة» لكي يصح أن نحكم على أي جهد أو إسهام بأنه ينتمي حقا لما يعتبر من قبيل التأصيل الإسلامي للعلوم بمعناه الصحيح، وبطبيعة الحال فإن توافر هذه الشروط النموذجية في أي عمل واقعي محدد إنما هو أمر غير متوقع، فأي إسهام أو عمل بعينه قد يقترب أو يستعد عن هذا النموذج بدرجات متفاوتة، فقيمة «النموذج» لا تكمن في طلب تحقيقه كاملا في الواقع، وإنما قيمته في توجيه الأعمال حتي تسير في اتجاهه وتقترب منه بقدر الامكان وبشكل تراكمي، ومن جهة أخرى فإن ابراز معالم النموذج يفيدنا من الناحية السلبية في أنه يكون بمثابة جرس الانذار الذي ينبه إلي أن الجهود التي تسير في غير اتجاهه (أو في عكس الاتجاه) لن توصل إلي الهدف - بفرض صحة النموذج طبعاً.

والواقع أن كل من يراجع الكتابات والأعمال التي يُدرجها أصحابها في عداد جهود التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية سيلاحظ أن بعضاً منها تتوفر فيه بالفعل تلك الشروط الثلاثة مجتمعة بما يحملنا علي الظن أنها علي الأقل تسير في الاتجاه الصحيح - سواء نجحت في ذلك أم لم تنجح، كما أنه سيلاحظ أن بعض الجهود الأخرى قد يتوافر فيها شرط أو شرطان فقط من شروط التأصيل الحق، وهنا فإنه لا يكون بوسعنا إلا أن نحكم علي تلك المحاولات بأنها تفتقد الطريق الصحيح، أو أنها تتوقف عند بعض مراحل - دون أي إحياء بالانتقاص من قيمتها في ذاتها، فالكثير من تلك الأعمال التي تفتقد شرطاً من شروط التأصيل الجيد بذل فيها جهد كبير، وقد تكون لها منفعتها التي لا شك فيها، ولكن هذا ليس هو ما يعيننا في هذه الدراسة، لأن اهتمامنا منصب أساساً علي درجة متابعة تلك الأعمال لأهداف التأصيل، والسير في الطريق الصحيح أكثر منه علي تحديد قيمة الأعمال في ذاتها وبالنسبة لأهداف جانبية أخرى قد تكون لها قيمتها الكبيرة.

وبتطبيق تلك القواعد علي الأعمال والكتابات التي تدرج عادة تحت مسمى التأصيل يتبين لنا أن بعضها فقط كما ذكرنا يستحق هذه التسمية (لاستيفائه للشروط الثلاثة)، كما يتبين أن البعض الآخر يندرج في نطاق ما يمكن أن نسميه بجهود أو مداخل «ما دون التأصيل» أو «ما قبل التأصيل» أو «شبه التأصيل» وذلك لعدم استيفائها لشرط أو أكثر من تلك الشروط الثلاثة (مع وجود اعتبارات أخرى وأهداف جانبية قد تكون لها وجاهتها يحاول أصحاب تلك الأعمال تحقيقها كما ذكرنا).

ومن هنا فإنه يمكن لنا أن نميز بوضوح بين المداخل المختلفة الآتية:

أولاً: مداخل ما قبل التأصيل:

(١) مدخل الملاممة الاجتماعية والثقافية.

(٢) المدخل الدفاعي (أو الاعتدالي).

(٣) مدخل «الثقافة الإسلامية العامة»

(٤) مدخل العلوم الاجتماعية «للمسلمين خاصة»

ثانياً: مداخل التأصيل الإسلامي المتكامل:

(١) المدخل الجزئي (القطّاعي).

(٢) المدخل الشامل.

سنتناول في الفصلين التاليين كلا من هذه المداخل والمداخل الفرعية بشيء من التفصيل، حيث نوضح موقف كل منها من حيث درجة الوفاء بشروط ومتطلبات التأصيل الإسلامي الصحيح، كما تبين المسلمات التي يقوم عليها كل مدخل منها، ثم نضرب بعض الأمثلة من الأعمال الواقعية التي تبنت كل مدخل من هذه المداخل الفرعية الستة.

ولكن من الضروري أن نؤكد هنا أن أي محاولة لتصنيف الأعمال العلمية كمحاولتنا هذه إنما تتضمن بطبيعتها فرضاً أو إسقاطاً لنوع من الانتظام علي مادة واقعية لم تنظم نفسها مسبقاً وفقاً لأنساقنا التصنيفية، وبالتالي فإن أي تصنيف يحتمل دائماً شيئاً من التعسف... عندما نحاول مثلاً الفصل بين مدخلين «مقارنين» في مسلمتهما الأساسية،... أو الجمع بين مدخلين يوجد قدر من الاختلاف بين مسلمتهما،... وبالتالي فإن قيمة أي تصنيف إنما تكمن في إضفاء صورة «مفهومة» للواقع من خلال ضم متفرقاته في إطار عدد «محدود» من الفئات اقتراباً من ذلك الواقع بقدر الإمكان،... مع احتمالات قائمة دائماً بوجود قدر من التداخل بين فئات التصنيف، أو وجود محاولات تنبؤ عن إمكانية تصنيفها ضمن فئات ذلك النسق التصنيفي، أو وجود محاولات تتضمن عناصر من أحد المداخل مع عناصر من مدخل آخر مع إمكان اعتبارها متممة إلى فئات يينية بين فئات التصنيف.

الفصل التاسع

مداخل ما قبل التأصيل

الفصل التاسع

مداخل ما قبل التأصيل

لقد تبين لنا أننا نستطيع التمييز بين أربعة مداخل يمكن أن تندرج ضمن مداخل «ما قبل التأصيل» أو مداخل «مادون التأصيل» الاسلامي الصحيح، ولقد أوضحنا فيما سبق أن ما يجمع بين هذه المداخل هو افتقارها لشرط أو أكثر من شروط التأصيل الاسلامي الحق: ألا وهي الانطلاق من «التصور الاسلامي» للإنسان والمجتمع والكون، ثم استثمار إسهامات «العلوم الحديثة» في أرقى صورها بعد استيعابها وفهم المسلمات التي بنيت عليها والقدرة على تجاوزها، ثم إيجاد «تكامل حقيقي» بين معطيات التصور الإسلامي وإسهامات العلوم الحديثة على وجه يقدم فيه التصور الاسلامي الأطر والموجهات الكبرى للتنظير والممارسة، وتقدم فيه الإسهامات العلمية التفصيلات المحققة واقعيًا، مع إمكان التنظير الجزئي المنطلق من تلك المشاهدات الواقعية في نطاق الأطر الإسلامية العامة، وفيما يلي نتناول كل مدخل من هذه المداخل بشيء من التفصيل.

وينبغي أن نلاحظ هنا أن هذه المداخل تتفاوت تفاوتًا كبيرًا من حيث حجم اهتمام الباحثين بكل منها من جانب، ومن حيث درجة تداخل وغموض القضايا التي يثيرها كل منها من جانب آخر، مع احتمال وجود بعض الإسهامات الواقعية التي تجمع بين خصائص أكثر من مدخل واحد في الوقت ذاته كما أسلفنا.

أولاً: مدخل الملازمة الاجتماعية والثقافية

يقوم هذا المدخل على التسليم «ضمنًا» بصلاحية مناهج البحث العلمي التقليدية، وسلامة النظريات والتعميمات التي تم التوصل إليها باستخدامه وصلاحية نظريات الممارسة المستمدة منها في جوهرها للتطبيق في كل مكان- ولكن مع أخذ الظروف المحلية والعوامل الثقافية في الاعتبار حتي تتلاءم نماذج العلم والتطبيق مع الواقع المادي والاجتماعي والثقافي في المجتمع الذي تتم فيه البحوث أو الممارسة.

ويتراوح هذا المدخل من حيث المدى الذي يذهب إليه أصحابه من حيث حدود درجة الملاءمة المسموح بها بين من يكتفون بمجرد تنقية الشواذب التي تتعارض مع الشريعة، ومن يطالبون بإيجاد المواءمة الضرورية واللازمة بين العلوم أو المهن وبين النسيج الثقافي الذي تتم فيه البحوث والممارسة.

- فعلى المستوى الأول: فأننا نجد من يطالبون بتنقية العلوم والمراجع والكتابات العلمية والمهنية من «الشواذب» التي تتعارض مع الشريعة تعارضا صارخا، وذلك على أساس الرغبة في اتخاذ إجراء سريع لاستبعاد ما هو ضار حتى ولو لم يكن في النية بذل جهود إيجابية أخرى، وذلك لتجنب الظهور بمظهر انعدام الحساسية نحو قيم وثقافة المجتمع الذي يتم فيه البحث أو الممارسة.

فالجهد الذي تقتصر في جوهرها على التخلص مما يخالف وجهة النظر الإسلامية إذن تعتبر بمثابة إجراءات «طواريء» عاجلة، تستبعد الضرر وإن لم تحقق الفائدة الإيجابية، ويمثل هذا الاتجاه مجاء في تقرير لأحد الأقسام العلمية بإحدى الجامعات الإسلامية عن جهوده في التأسيس الإسلامي حيث يتحدث عن «مراجعة مفردات المواد أكثر من مرة للتأكيد من خلوها مما يتعارض مع وجهة النظر الإسلامية» (مركز البحوث: ٤٦)، ... فلا يعقل مثلا أن يقوم الأساتذة في مجتمع مسلم بتدريس آراء فرويد التي تنص على أن الدين هو نوع من المرض النفسي العصابي الجماعي العام في البشر (O'Doherty:15).

كما أنه في محيط الخدمة الاجتماعية لا تصح الدعوة إلى مثل مجاء في أحد مراجع خدمة الفرد حول الزعم بأن الإسلام لن يقف حائلا دون اباحة التبني بمعناه القانوني المعروف في الغرب لأن الإسلام لا يقف «حائلا دون الإصلاح ودون التطور الحديث بدليل أنه لم يقف من قبل حائلا دون تنظيم النسل ودون سفور المرأة وخروجها إلى العمل» (!)، وذلك رغم أنه معروف للعامة والخاصة أن الإسلام قد حرم التبني تحريما قاطعا مع حث المسلمين بكل قوة على رعاية يتامى بكل سبيل.

- أما على المستوى الثاني : فإن عملية الملاءمة تتخذ أبعاداً أعمق بكثير من مجرد تنقية الشوائب والمخالفات الصارخة للشريعة، فزرى البعض يطالبون «بتوطين» العلوم الاجتماعية ومهن الممارسة الانسانية لكي تستجيب لواقع المجتمعات الإسلامية، فأينما مثلاً من يدعو إلى بناء «علم نفس وطني- إن جاز هذا المصطلح- متميزاً عن علم النفس الغربي في توجهاته وقوانينه ومناهجه... ولم تكن هذه الدعوى بدعة فقد سبقهم إليها علماء النفس في اليابان والهند ورومانيا الذين أخذوا يدعون إلى علم نفس وطني في بلادهم» (كمال مرسي: ٤٣-٤٤).

ويتوارى مع هذا المطلب في محيط الخدمة الاجتماعية ظهور حركة قوية تنادي «بتكييف وتطوير المهنة حسب ظروف ومتطلبات المجتمع الذي تعمل فيه... (حتى) تتلاءم أكثر مع النسيج الثقافي الذي توجد فيه (عبدالفتاح عثمان وآخرون، ١٩٨٤: ٢٨٥)، وهذا هو ما يعرف بالنسبة «توطين الخدمة الاجتماعية»؛ والتوطين بهذا المعنى مفهوم براجماتي واقعي «يتشابه مع عملية تكيف الكائن الحي مع بيئته، فالكائن الحي الذي لا يتلاءم مع بيئته مقضي عليه بالفناء» (عبدالحليم رضا، ١٩٨٩: ١٩٥-١٩٦)، ويوضح صاحب هذا الرأي المنطق الذي اعتمده في المناقشة بجمعية توطين الخدمة الاجتماعية على أساس «اختلاف الظروف السياسية والاجتماعية والاقتصادية بين الدول المتقدمة صناعياً وبين الدول النامية... وهذا التباين في النسيج الثقافي لابد وأن يفرض على الخدمة الاجتماعية الآتية من الخارج أن تتعرض لتغيير يجعلها منسجمة مع سائر مكونات النسيج الثقافي للمجتمع».

ومثل هذا الموقف يرشح أصحاب هذا المدخل ليكونوا أقرب الناس لتفهم وتعزيف فكرة التفاصيل الاسلامي لأنها تعتبر الامتداد الطبيعي لموقفهم العلمي، فماذا لو سلموا بأن ممارسة المهنة لابد أن تكون منسجمة مع «النسيج الثقافي» للمجتمع الذي تمارس فيه، ولما كان الإسلام يمثل في المجتمعات الاسلامية أقوى العناصر تأثيراً على «ثقافة» تلك المجتمعات (سواء رضينا بذلك أم لم نرض). بسبب «طبيعته المؤسسية» التي لها رؤيتها المحددة بالنسبة لكل النظم الاجتماعية في

المجتمع، فلا مناص من التسليم بأن التأسيس الإسلامي للخدمة الاجتماعية في الدول الإسلامية هو الطريق الوحيد الذي يشير إليه بوضوح اتجاه توطين الخدمة الاجتماعية ذاته.

وفي ضوء ماسبق فإن من الواضح أن الجهود التي تبذل في إطار مدخل الملاءمة الاجتماعية والثقافية يلاحظ عليها مايلي:-

١- أنها لا تعتبر بذاتها جهودا للتأسيس الاسلامي بمعناه المتكامل وذلك للأسباب الآتية:

أ- أن ما يبدل من جهود علي مستوى «تنقية المخالفات الصارخة للشريعة» ليس إلا جهدا من النوع السلبي الذي لا ينشيء شيئا إيجابيا جديداً في اتجاه التأسيس الاسلامي للعلوم الاجتماعية بقدر مايزيح شيئا سلبيا من الطريق.

ب- أن ما يبدل من جهود «للملاءمة مع النسيج الثقافي» للمجتمع من خلال فكرة التوطين التي تقف عند حد مراعاة الاعتبارات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، لاتسهم أيضا إسهاما إيجابيا كافيا في التأسيس الإسلامي، وذلك لانطلاقها من تصور قومي أو محلي لا من تصور إسلامي.

٢- أن نفع تلك الجهود محدود وموقوت، وأنه لا بد من استكمال السير في نفس الاتجاه إلى مداه الذي لا بد أن ينتهي إلى التأسيس «الإسلامي» حتى يمكن أن يكون لتلك الجهود مردود ملائم فيما يتصل بصدق النظريات أو فاعلية الممارسات.

ثانيا: المدخل الدفاعي (الاعتقادي)

يقوم هذا المدخل على محاولة إثبات أن الإسلام ممثلا في القرآن الكريم والسنة المطهرة أو فيما انتبثق عنهما من إسهامات السلف وغيرهم من علماء المسلمين المتقدمين قد كان لهم فضل السبق في التوصل إلى نظريات ومفاهيم لم يأت بها العلم الحديث إلا مؤخراً، فترى الباحثين يبذلون جهودا كبيرة لانتقاء الآيات أو

الاحاديث النبوية التي تدعم بعض المفاهيم أو النظريات المألوفة في العلوم الاجتماعية الحديثة، ويتصور أصحاب هذا المدخل أنهم بهذا 'يدافعون' عن الإسلام، ويشبتون صحة حقائقه، ويرهنون على تفوقه على إسهامات العلم الوضعي.

وقد كثر استخدام هذا المدخل بشكل خاص في علم النفس بسبب تعرض القرآن الكريم في آيات عديدة لأحوال النفس وأحوال القلب والعقل وما شابهها من مصطلحات تتصل بالحياة النفسية والروحية، ولعل من المحاولات الواضحة في هذا الاتجاه ما قام به عزت الطويل للربط بين بعض الآيات الكريمة وبعض مفاهيم نظرية التحليل النفسي، مسوياً بين النفس اللوامة والأنا الأعلى، وبين النفس الأمارة بالسوء وبين اللاشعور (وقد يقصد الهو)، وبين النفس المطمئنة والشعور (وقد يقصد الأنا) (فؤاد أبو حطب ١٩٨٩ : ٤٣-٤٤).

ويطلق الدكتور فؤاد أبو حطب على هذا المدخل 'الاتجاه الإسقاطي' على أساس أن أصحابه يقرأون القرآن الكريم على نحو يتفق مع وجهتهم المعرفية، كما أطلق عليه أيضاً اتجاه 'الترجمة الفورية' للمفاهيم النفسية في الإطار الإسلامي، وهذا يتشابه من وجه ويختلف من وجه آخر مع ما سماه د. مالك بدري باتجاه 'المسايرة' عند أولئك الذين 'يكتبون أبحاثهم على أساس مبادئ علم النفس الحديث ونظرياته وممارساته، ثم يبحثون بعد ذلك عن الآيات القرآنية والأحاديث التي لها أدنى صلة سطحية بموضوعاتهم فيثرونها في البحث هنا وهناك ثم يقدمونه على أنه تأصيل إسلامي لعلم النفس' (أبو حطب: ٤٥)، فوجه الاتفاق بينهما يتمثل في الانطلاق من مفاهيم العلوم الحديثة وتدعيمها بأدلة شرعية، ولكن وجه الاختلاف يكمن في أن أصحاب الاتجاه الدفاعي يغلب أن يكونوا من المتحمسين وجدانياً للاتجاه الإسلامي الراغبين بصفة أساسية في دعم موقف الإسلام، أما أصحاب اتجاه المسايرة فهم أكثر اهتماماً بالاستمرار في إطار التوجهات المألوفة للعلم الحديث.

ولو أننا حللنا المسلمات التي يقوم عليها هذا المدخل لوجدنا مايلي :

١- يسلم أصحاب هذا المدخل «ضمننا» بصحة «نظريات» العلم الحديث ومطابقتها للواقع بما يتجاوز الزمان والمكان.

٢- يسلم أصحاب هذا المدخل بأن إثبات تطابق الكتاب والسنة مع تلك النظريات يدعم مكانة الاسلام كدين، ويثبت أنه لا يتعارض مع العلم (لاحظ مثلا ماأعلته أحد من تبناوا هذا المدخل): «ليس هناك تعارض إذن بين القرآن وعلم النفس في نظرة كل منهما إلي النفس البشرية» (أبو حطب: ٤٤).

٣- عادة مايكون إثبات التطابق بين مفاهيم العلم الحديث والنصوص تطابقا سطحيا لا يتسم بالأصالة.

ومن الواضح أنه لا يسعنا التسليم بالفكرة الأولى أصلا، وذلك على أساس ماهو معروف من أن النظريات العلمية وإن كانت قد تنطوي على بعض الحقائق أو التعميمات الإمبيريقية التي تم التحقق من صدقها واقعيًا، إلا أنها تضم ماهو أكثر من ذلك بكثير مما لا يخرج عن كونه فروضا وأطرا تفسيرية لم تخضع بعد للتحقق الواقعي، بل إن بعض النظريات «العلمية» التي ذاع صيتها لا تضم إلا عددا محدودا للغاية مما يمكن اعتباره حقائق أو مشاهدات محققة في حين أن معظم محتواها إنما هو مما «ابتكره» صاحب النظرية من تفسيرات من عنده، مما يجعل «النظريات العلمية» بطبيعتها دائما محل نظر دائم، كما يجعلها معرضة باستمرار للتعديل والتبديل بل للطرح والاستبعاد في حالات قليلة حيث يحل محلها ماهو أقدر منها على التفسير.

وبناء على ذلك فإن المقولة الثانية التي يسلم بها أصحاب هذا المدخل تنهاوى، فمحاولات إثبات سبق الاسلام للتوصل إلى مفاهيم ونظريات ليست محققة ولا صحيحة أمر لا يدعم مكانة الاسلام ولا يأتي بخير، لأنه لا يقربنا من معرفة الحقيقة، غاية الامر أن أصحاب هذا المدخل قد هزمهم الشعور بهزيمة العالم الاسلامي أمام الحضارة الغربية المتميزة بإسهاماتها العلمية والتكنولوجية، وأنهم يحاولون محاولة يائسة للدفاع عن دينهم بطرق ليست منتجة مما يؤدي عادة إلى عكس هدفهم.

ويرتّب على ماسبق نتيجتان:

- (١) أن نشر البحوث المطلقة من هذا المدخل قد يوحي للبعض أن هذا النهج يحقق أهداف التاصيل الاسلامي في حين أن الامر ليس كذلك.
- (٢) أن صرف الجهود والطاقة في هذا الاتجاه ليس مشمرا، وأن الاولى بذل الجهود في الطريق الصحيح للتاصيل الاسلامي حتى لو لم تكن ثمرتها قريبة التناول.
- (٣) أن السير في هذا الاتجاه بما يؤدي إليه من خلط وتشويش يصرف الباحثين من ذوي الاخلاص (وإن لم يكونوا من ذوي التفهم لحقيقة التاصيل الاسلامي الصحيح) عن الإسهام في جهود التاصيل الحق.
- (٤) أن نشر تلك المحاولات قد يؤدي في بعض الحالات المتطرفة إلى إعطاء المعارضين للتاصيل الاسلامي على أسس ايديولوجية معينة أسلحة يهاجمون بها جهود التاصيل الصحيح، ويمثل هذا بوضوح مجاء في نقد أحدهم لمثل تلك الجهود إذ يقول «لم تتجاوز تلك المحاولات حقيقة بذل جهد لايجاد تطابق بين قيم الخدمة الاجتماعية... وبين القيم الغربية من جهة، وبينها وبين الاسلام من جهة أخرى، ولذلك... هزمت دعاوي... الأسلمة نفسها بنفسها (مختار عجوبة، ١٩٨٩: ١١٢).

ثالثا: مدخل «الثقافة الاسلامية»

إذا كانت الجهود التي بذلت في إطار المدخل السابق تبدأ منطلقاً من المفاهيم والنظريات الحديثة بحثاً عما يدعهما من النصوص التي تثبت أن الاسلام قد سبق العلم الحديث في التوصل إليها، فإن هذا المدخل على العكس من ذلك يقوم على عرض مفاهيم الإسلام وبسط موقفه من القضايا المتصلة بالتخصص استنباطاً من المصادر الشرعية دون اهتمام يذكر بإيجاد أي «تكامل حقيقي» مع مجاءت به العلوم الحديثة في هذا الشأن، وأصحاب هذا الاتجاه يتصورون أنهم بذلك يدعمون تخصصهم ويثرونه بإعطائه قاعدة شرعية، وفي بعض الحالات المتطرفة قد يريدون أن يثبتوا أنه لا حاجة لتخصصهم بما جاء به العلوم الحديثة لأن بإمكانهم الاعتماد على التراث الاسلامي وحده في هذا المجال.

فترى من ينطلق من هذا المدخل يعالج الموضوع بطريقة شبيهة بالدراسة الفقهية البحتة، ويستند إلى مراجع العلوم الشرعية أساساً، بنفس المنهج وطريقة التناول التي نَجدها عند المتخصصين في مادة «الثقافة الإسلامية» التي تدرس في الجامعات العربية لتزويد الطلاب- كما يذكر أحد مراجعها- «بشقاقة نافعة عن (الاسلام) تؤدي إلى ترسيخ مبادئه، والايان بتمثله، وفهم نظمته، ورد الشبهات عنه، وإحباط المكائد التي تحاك ضده من أعدائه، وبخاصة في المضمار الفكري والثقافي...» (عمر عودة الخطيب: ١٩٨٦: ٥).

ويمثل هذا المدخل في علم النفس إسهام محمد رشاد خليل وغيره ممن كتبوا في إطار علم النفس الاسلامي (بمعنى آخر غير المعنى الشائع) الذي «يهدف إلى دراسة النفس الإنسانية دراسة مكتبية من النصوص القرآنية والأحاديث النبوية واجتهادات علماء المسلمين على مر العصور، لبيان موقف الشرع منها ووصفه لأحواله وطبيعتها...» (كمال مرسي: ٦٤).

ويمثله في نطاق علم الاجتماع معظم ماجاء في دراسة عن «الإسلام وعلم الاجتماع العائلي» للدكتور عبدالرؤوف الجرادي (١٩٨٨) الذي بدأ كتابه بإشارة توجيى بمتابعته لمدخل العلوم الاجتماعية «للمسلمين» (ص ص ١٠-١١) إلا أنه انتهى إلى إسهامات شبيهة بإسهامات مدخل الثقافة الإسلامية.

كما يمثله في محيط الخدمة الاجتماعية ماقدمه د. لييب السعيد (١٩٨٠) في كتابه عن «العمل الاجتماعي: مدخل إليه ودراسة لأصوله الإسلامية» خصوصاً ماجاء في القسم الثاني منه تحت عنوان «أصول العمل الاجتماعي في الاسلام» حيث يقوم المؤلف باستعراض الآيات القرآنية والأحاديث الشريفة ومواقف السلف التي تصور موقف الاسلام وممارسة المسلمين في جوانب ومجالات متعددة من مجالات ممارسة المهنة، حيث عقد فصولاً للحديث عن أصول خدمة الجماعة في الاسلام، وأصول الخدمة الاجتماعية في مجالات الأسرة والطفولة، والمجال الطبي من منظور الاسلام، وقد بذل المؤلف جهداً كبيراً في تجميع النصوص التي تلائم كل جانب من تلك الجوانب المختارة، ولكن دون أي محاولة للربط بينها وبين الأطر المستمدة من نظريات الممارسة الحديثة.

وقد قدم د. علي حسين زيدان دراسة موضوعها «دور الخدمة الاجتماعية في العمل مع المنحرفين: منظور اسلامي» استقى فيها مادته من المصادر الشرعية عن قصد حيث قال «يحتوي الاسلام على تصور متكامل للتعامل مع ظاهرة الانحراف وصفا وتحليلاً وتفسيراً وعلاجاً... وقد حرص الباحث على أن يقتصر في اعداده لهذا (البحث) على المراجع الاسلامية حتى لا يقع أسيراً للفكر الوضعي...».

(١٩٩١: ٣).

وبصفة عامة فإن الجهود التي تبذل في نطاق هذا المدخل وإن لم تتحقق لها شروط التأصيل الكاملة على الوجه الذي أوضحناه، إلا أنها طالما كانت جهوداً جادة ومنظمة، تتسم بالتعمق والبصيرة فإنها ولا شك تقدم مادة يمكن للجهود التأصيلية التالية أن تستفيد منها، وبشرط ألا توهي تلك الكتابات بأنها تقدم نتاجاً «مكتملاً» من نوع التأصيل الإسلامي الصحيح، لأن هذا إن حدث فإنه يجز جهود الباحثين الآخرين في غير الاتجاه المطلوب من جهة، كما أنه قد يؤدي من جهة أخرى إلى شعور غيرهم بأن عملية التأصيل قد بلغت مداها رغم أنها في واقع الامر لازالت في بداياتها الأولى.

وإذن فإن الجهود التي تبذل لاستخلاص مافي المصادر الشرعية من قواعد أو مبادئ عامة أو حقائق مقررة مما يتصل بالتخصص العلمي أو المهني تعتبر «خطوة» علي الطريق إلى التأصيل الإسلامي وإن لم تعتبر تأصيلاً إسلامياً بالمعنى الشامل- فهذا يتطلب إضافة إلى ذلك استيعاباً كافياً لإسهامات العلم الحديث وتكاملاً بينهما بشكل حقيقي.

رابعاً: مدخل العلوم الاجتماعية «عند المسلمين خاصة»

يقوم هذا المدخل على نوع من التسليم «المعلن أو الضمني» بسلامة المنهج العلمي التقليدي المستخدم في الوقت الحاضر في العلوم الاجتماعية، والتسليم بصحة النتائج التي تم التوصل إليها باستخدامه، ولكن مع الاقتناع بضرورة توجيه جهود خاصة لدراسة سلوك الفرد المسلم والمجتمع المسلم باعتبارها فئات متميزة بخصوصيتها من بين الفئات التي تتولى تلك العلوم دراستها، بحيث ينشأ نتيجة لهذا فرع من فروع الدراسة في علم النفس مثلاً ينصب علي «السلوك الديني

للإنسان المسلم» أو فرع لعلم الاجتماع ينصب على «دراسة المجتمعات الإسلامية»، يطلق عليه في الحالة الأولى «علم النفس الإسلامي» (بأحد المعاني التي يرد بها هذا الاصطلاح في كتابات علم النفس)، وفي الحالة الثانية «علم الاجتماع الإسلامي» (بأحد المعاني المستخدمة أيضا). وأما بالنسبة للمهن فإن هذا التدخل يتمثل في تطبيق طرق ومنهجيات التدخل المهني الحالية دون تعديل كبير ولكن لتحقيق أهداف المجتمع المسلم في إطار ما أصبح يعرف «بالخدمة الاجتماعية الإسلامية» في بعض الكتابات الحديثة.

فأما بالنسبة لعلم النفس فلعل أول من دعا إلي بناء «علم النفس الإسلامي» بهذا المضمون كان د. أحمد فؤاد الأهواني الذي أشار في تقديمه لكتاب عن الدراسات النفسية عند علماء المسلمين في عام ١٩٦٢ إلى أننا «إذا كنا أفسحنا المجال لدراسة الظواهر الدينية نفسانيا، فلا غرابة أن نقول بوجود علم نفس إسلامي كما نقول بوجود علم نفس نصراني... لاختلاف خصائص كل دين من الأديان» (كمال مرسي: ٦-٧).

وقد أشار د. فؤاد أبو حطب في تحليله لهذا التوجه (ص ٤٦) إلى أننا نستطيع أن نستشف مما كتب في هذا الاتجاه الدعوة «لبناء فرع من فروع علم النفس يهتم بالدين الإسلامي كما تهتم فروعه الأخرى بمجالات اهتمامها»، كما أنه بعد أن قام بمراجعة بعض الكتابات التي سارت في هذا الاتجاه قد بين أن بعضها يذكر صراحة «أنه لن يطمح في أن يستبطن له منهجا جديدا، إنما هو يستوحي لذلك ما انتهجه بعض أئمة البحث الغربيين من مناهج»، ومن هذا نرى أن القضية بالنسبة لأصحاب هذا التوجه لا تخرج عن فتح الباب للدراسة الخبرة الدينية للإنسان باستخدام نفس مناهج الدراسة التقليدية في علم النفس.

أما في محيط علم الاجتماع فقد دعا إلياس ياونس إلى ما سماه «بعلم اجتماع إسلامي» لسد الفراغ في كتابات علم الاجتماع حول «المجتمعات الإسلامية أو... منطقة الثقافة الإسلامية... (حيث) أن الدراسة المنظمة للإسلام حقل مهمل إهمالا جسيما في علم الاجتماع، فلا تكاد تكون هناك دراسة اجتماعية للإسلام والمجتمعات الإسلامية... إننا في حاجة إلي علم اجتماع إسلامي من أجل فهم المعتقدات والمجتمعات الإسلامية» (بايونس، ١٩٨٤: ٤٢-٤٤).

ويسير د. ركي اسماعيل في نفس الاتجاه بوضوح إذ يقرر أن «علم الاجتماع الإسلامي من حيث كونه علما يدرس الظواهر والنظم الاجتماعية دراسة وصفية تقريرية تعبر عما هو كائن من النظم، (أما) من حيث هو إسلامي الاتجاه فإنه يدرس هذه النظم والوقائع من متعلق إسلامي اجتماعي أي من حيث دراسة هذه الظواهر والنظم والعلاقات والتفاعلات الناشئة عن احتكاك المسلمين ببعضهم البعض وبغيرهم في معاملاتهم وضمائرهم ونسكهم، أو دراسة نظمهم وعلاقاتهم الاجتماعية مع غير المسلمين...» (١٩٨٨: ٢٤)، ثم إنه يؤكد أن علم الاجتماع الإسلامي ليس علما معياريا يدرس ما ينبغي أن يكون، ويشير إلى أنه إذا كان علم الاجتماع الديني يدرس الظاهرة الدينية في عمومها فإن علم الاجتماع الإسلامي يقتصر على «الظواهر الإسلامية»، ويقرر أن علم الاجتماع الديني وعلم الاجتماع الإسلامي كلاهما «لا يهتم ببيان أثر اتباع القواعد الدينية ومزاياها» (ص ٢٦).

أما في محيط الخدمة الاجتماعية فلعل أول من دعا لاستخدام اصطلاح «الخدمة الاجتماعية الإسلامية» بهذا المعنى المحدد هو . د. محمد أحمد عبدالهادي في كتابه بهذا العنوان (١٩٨٨) حيث يوضح فيه هدفه بغير التباس حيث يقول «أن ما نقصده بالخدمة الاجتماعية الإسلامية... هو، استخدام طرق الخدمة الاجتماعية ذاتها بأدواتها وأساليبها وتكتيكها في تحقيق أهداف الدين الإسلامي، أي أنها مجال جديد من مجالات العمل بالخدمة الاجتماعية شأن العديد من المجالات الأخرى» (ص: ٣٣٥)، فكان الخدمة الاجتماعية الإسلامية بهذا المعنى تُسَلَّم بالطرق التقليدية والوسائل التقليدية الحالية للمهنة ولكنها فقط «تخصص» الأهداف المهنية من حيث أنه توجهها إلى خدمة أهداف المجتمع المسلم، وفي هذا خروج من الدائرة الضيقة «للمهنة» الخدمة الاجتماعية التي سادت في المجتمعات غير الإسلامية ردحا طويلا من الزمن إلى سعة الالتزام بأهداف المجتمعات الإسلامية.

ومن الواضح أن الجهود التي تبذل في نطاق مدخل العلوم الاجتماعية «عند المسلمين» وإن كانت تسد فراغا لا يَجْمَلُ بمجتمع مسلم أن يهمله على هذه الصورة، إلا أنها في ذاتها لا يمكن الاكتفاء بها كجهود تمثل «التأصيل

الإسلامي... للعلوم الاجتماعية بالمفهوم الصحيح، فلقد رأينا أن من كتبوا في إطار هذا المدخل إنما يبدأون بالتسليم عادة بما هو متعارف عليه من النواحي المنهجية أو النظرية في نطاق التخصص ولكنهم يطبقونها في دراسة (في حالة العلوم النظرية) أو إصلاح (في حالة المهن) المجتمع المسلم، دون بذل جهود جادة لإعادة النظر والمراجعة التي تتجاوز تجاوز تلك المنطلقات المنهجية أو النظرية التقليدية في إطار التصور الإسلامي الصحيح.

ولكننا نود أن نفرق هنا بين موقفين واضحين يمكن ملاحظتهما في الأعمال المنطلقة من هذا التوجه فيما يتصل بأسباب تسليم أصحابها بالمناهج والمنطلقات التقليدية في التخصص:

١- فبعض الكتاب يسلّمون بالمناهج والمنطلقات التقليدية على أساس أنها منطلقات «علمية» صحيحة «لأبد» من الالتزام بها، وأنه لا مجال لإعادة النظر فيها ولا مشروعية لذلك، ومن الواضح أنه يصعب تصنيف أصحاب هذا الموقف في عداد أصحاب اتجاه التأصيل الإسلامي الحق، ويرجع السبب في إصدار مثل ذلك الحكم إلى أن تناول التقليدي لهذه العلوم حتى وإن انصب على مجتمع مسلم فإنه سيكون محكوماً بالاتجاهات الفكرية المادية والإمبيريقية المتطرفة المنطلقة من نظرة مختلفة للإنسان والكون والحياة ورسالة العلم ومنطلقاته في منظورها التقليدي «القديم»، فكيف يمكن والحال كذلك أن نأمل في اعتناق هؤلاء من إसार تلك التصورات التي لا تنظر للفرد المسلم أو المجتمع إلا كما تنظر إلى عينة مادية لا صلة لنا بها.

وعما هو جدير بالذكر أن أصحاب هذا التوجه متقاربون في موقفهم إلى حد كبير مع أصحاب مدخل الملامة الاجتماعية والثقافية من المنادين بتوطين العلوم والمهن والذين يتوقفون دون أخذ العوامل الروحية والدينية في الاعتبار ولنفس الأسباب.

٢- ولكن البعض الآخر وإن طالبوا بدراسات منصبية على المجتمع المسلم أو بممارسات تحقق أهدافه في إطار فرع أو مجال للعلم أو المهنة التي تخصصوا فيها فانهم يدركون أهمية العوامل الروحية والدينية في خصوصية تأثيرها على

سلوك الفرد المسلم والمجتمع المسلم، ويوجهون جهودهم الجادة لدراساتها في حدود الممكن، وهم بهذا يختلفون بشكل واضح عن أصحاب مدخل الملاءمة الاجتماعية والثقافية المتأدين بالتوطين الذين لا يذكرون حتى لفظ «إسلامي» ضمن اهتماماتهم، ويقتصرون على اهتمامات ذات طبيعة جغرافية وإقليمية ومحلية، أو يراعون جوانب مادية واجتماعية وثقافية مختزلة (تستبعد أي إشارة إلى الإسلام) فقط.

ومن الواضح أن أصحاب هذا التوجه ينبغي أن يكونوا على وعي كامل بأن متابعة هذا المدخل على هذا الوجه لا تخرج عن كونها أحد الجوانب المقيدة وبشكل مرحلي فقط نحو تحقيق أهداف التأصيل الاسلامي بمعناه الصحيح، وأن يدركوا أنه بعد تحقيق جهود التأصيل الإسلامي الصحيح لدرجة كافية من النضج فإن ما يترتب على ذلك من وضوح الرؤية الإسلامية للظواهر النفسية والاجتماعية وللممارسات المنطلقة منها ستغطي وتتجاوز الاهتمامات المحدودة لهذا المدخل - مدخل العلوم الاجتماعية «للمسلمين خاصة» - بل إن المتوقع عندئذ أن التأصيل الإسلامي لتلك العلوم والمهن عندما يبلغ مداه فإنه لن يكون قادرا فقط على تفسير السلوك والعلاقات الاجتماعية للمسلمين وفي نطاق العالم الإسلامي فقط، ولكنه سيتجاوز ذلك إلى تفسير الظواهر الإنسانية في كل المجتمعات التي خلقها الله سبحانه وتعالى.

الفصل العاشر

مداخل التأصيل المتكامل

الفصل العاشر

مداخل التأصيل الاسلامي المتكامل

رأينا فيما سبق أن المداخل التي تعرضنا لها للآن لا تتحقق فيها شروط التأصيل الاسلامي كاملة، ومن هنا جاءت تسميتها بمداخل ماقبل التأصيل أو مادون التأصيل، بقصد التمييز بينها وبين المداخل التي تسير في الاتجاه الصحيح للتأصيل الاسلامي علي الوجه الذي يعكس التصور الواضح للمفهوم على الصورة التي تبينت لنا في الفصول السابقة، والآن فإن بوسعنا الانتقال لمناقشة مدخلين يتعيان إلى هذه الفئة الأخيرة من المداخل وهما المدخل الجزئي والمدخل الشامل.

أولاً: مدخل التأصيل الجزئي

يقوم هذا المدخل على فهم صحيح لمتطلبات عملية التأصيل الاسلامي للعلوم الاجتماعية، من استيعاب واستثمار لاسهامات العلم الحديث في الإطار العام للتصور الاسلامي الصحيح للانسان ومكانه من هذا الوجود، مع ايجاد التكامل الحقيقي فيما بينهما، ولكن كنتيجة للشعور بما يتطلبه التأصيل الشامل من وقت طويل وجهود مضنية جماعية ومؤسسية، فإن الباحثين المقتنعين بمتابعة هذا المدخل المتكامل يفضلون تجزئ الموضوعات والقضايا والمجالات التي يتضمنها التخصص، ثم بذل الجهود لتأصيل كل منها علي حدة، مع نوع من التوقع بأن هذا الجهد سيؤدي في النهاية إلى «ما يعادل» التأصيل الشامل المطلوب.

ويمكن التمثيل لهذا المدخل بما جاء بتقرير أحد الأقسام العلمية في إحدى الجامعات الاسلامية حول منهجه في التأصيل الاسلامي. حيث ذكر ضمن ما ذكر من أنشطة الربط بين الإسلام و علم النفس الحديث موضحاً أن هذا الربط يمكن أن يتحقق عن طريق «أبحاث محدنة... يخدم كل منها موضوعاً معيناً يعمل على الربط بين المادة العلمية في مجال علم النفس وبين الاسلام...» (مركز البحوث: ٤٦).

وقد حددت اللجنة الدائمة للتأصيل الاسلامي للعلوم الاجتماعية بجامعة الامام محمد بن سعود الاسلامية بالرياض ما يزيد عن خمسين موضوعا مقترحا تقع في نطاق اهتمامات علم النفس وعلم الاجتماع والخدمة الاجتماعية والتربية يدعى للكتابة فيها الباحثون بأمل أن تنجلي هذه الجهود البحثية الفردية عن تصور عام وشامل.

وتعتبر محاولة جمال سلطان لتأصيل مفهوم «وقت الفراغ» (١٩٩٠) نموذجا طيبا لتطبيق هذا المدخل، فقد قام الباحث باستقصاء ونقد الاسهامات العلمية التي توصلت اليها الحضارة الغربية حول هذا المفهوم، ثم انطلق من فهم واضح للتصور الاسلامي للانسان ليعيد صياغة هذا المفهوم من منطلق إسلامي بطريقة جادة ومتعمقة.

والحق أن هذا المدخل يلبي حاجة لدى أولئك الذين لا يرون في الميدان حتى الآن جهودا جماعية ومؤسسية كافية لتحقيق أهداف التأصيل الاسلامي بمفهومه الشامل، ومن هنا فإنهم يفضلون فتح الابواب أمام الإسهامات «الفردية» مادامت ملتزمة بالمفهوم الصحيح للتأصيل، رغم الإدراك بأن هذه الجهود الفردية لا بد بالضرورة أن تكون جزئية حتى تكون في نطاق الإمكان بالنسبة للباحث الفرد.

ولكن النقد الذي يوجه أساسا إلى هذا المدخل إنما يدور فقط حول التساؤل عما إذا كان يمكن التوصل إلى تأصيل حقيقي للجزئيات قبل التوصل إلى تصور متكامل للأطر الكلية التي تحكمها، أم أن هذا التناول الجزئي يغلب أن يؤدي إلى فقدان للاتجاه الصحيح دون أمل في تصحيح المسار لعدم وجود تصور كلي شامل.

وبلغة أخرى فلإن عملية التأصيل الاسلامي تتطلب أولا توافر «تصور إسلامي واضح» حول الانسان والمجتمع والوجود، يكون بمثابة القاعدة العريضة أو الاطار الأشمل الذي يمكن في ضوئه تقييم إسهامات العلم الحديث في كل موضوعات التخصص، ومالم تتوافر تلك القاعدة العريضة أو ذلك الاطار الأشمل فإنه سيكون من الصعب إتمام ذلك التقويم على أساس متوازن، مما يفتح المجال للرؤى الجزئية عند معالجة كل موضوع أو قضية في غيبة ذلك الاطار الأشمل.

ولنضرب مثالا لذلك بمن يحاول تأصيل ممارسة الخدمة الاجتماعية في مجال رعاية الأحداث مستخدما مدخل التأصيل الجزئي، ولنفرض أنه قد اتخذ كنقطة بداية لتحليله الانطلاق من نظرة للطبيعة الإنسانية مثلا تقوم علي أهمية العوامل الروحية المتعلقة بصلة الإنسان بربه كعوامل حاسمة في السلوك السوي، أو السلوك المنحرف (في حالة اعتلال تلك الصلة)، ولكنه لم ينطلق من نظرية شاملة حول السلوك الإنساني في سوائه وانحرافه من المنظور الاسلامي بما كان يمكن أن يضع أمامه بوضوح موقع العوامل الروحية بين تلك العوامل، فانه يمكن أن يتوصل إلي نتائج قاصرة نتيجة لعدم الاعتماد على إطار تصوري شامل، ومن هنا فإن الجهد الذي يبذل سيكون جهدا مفيدا، ولكنه سيكون جزئيا يصعب ضمه إلى غيره للتوصل في الاتجاه العكسي إلى تصور شامل للمهنة كلها من المنظور الإسلامي.

ومع ذلك فإن تجزئ المشكلات الكبرى قد يؤدي إلى إلقاء الأضواء على جوانب من تلك المشكلات تكون سببا في إثارة الطريق أمام المواجهة الشاملة للمشكلة، ونقصد بذلك أن من المحتمل أن تؤدي جهود التأصيل الجزئي إلى لفت الأنظار إلى القضايا ذات الطبيعة الشاملة التي تبدو أمام كل باحث في موضوع جزئي من زاوية مختلفة، مما يؤدي إلى إلقاء الضوء على المشكلة الصعبة فييسر مواجهتها، وهذا يبرر القول بأن مواجهتنا للقضايا الشديدة التعقيد والتداخل التي تتضمنها عملية التأصيل الإسلامي بالمعنى الصحيح ينبغي ألا تقتصر علي مدخل واحد، وأن استخدام المدخلين الجزئي والشامل بشكل متزامن أو متواز يمكن أن يكون له دوره الإيجابي على عملية التأصيل بأسرها.

ثانيا: مدخل التأصيل الشامل

رغم اتفاق هذا المدخل مع المدخل السابق من حيث وضوح الرؤية بالنسبة لما يعتبر تأصيلا إسلاميا بالمعنى الصحيح إلا أنه يختلف عنه بالنسبة لقضية أساسية تتصل بنقطة البدء وأسلوب العمل، فهذا المدخل يقوم على ضرورة الوصول إلى

وضوح بالنسبة للأساسيات قبل الدخول في الجزئيات والتفاصيل، بمعنى أنه لا بد من بذل جهود كافية أولا لاستجلاء التصور الإسلامي للإنسان والمجتمع والوجود، الذي سيكون بدوره أساسا للنظر في إسهامات العلم الحديث في جعلتها أيضا، بما يمهّد الطريق في خطوة تالية لإيجاد التكامل بينهما بطريقة شاملة ومنطقية.

ولما كان هذا المدخل يعتبر بمثابة النموذج الذي ينبغي السير فيه -منطقيا- لتحقيق التأسيس الشامل للعلوم الاجتماعية، فلعل من المناسب أن نقدم هنا تصورا للخطوات أو المراحل التي يتضمنها سير العمل وفق هذا النموذج مطبقة في مجال محدد بعينه هو مجال علم النفس، وقد قدم هذا النموذج أحد الرواد في مجال التأسيس الإسلامي لعلم النفس يتميز بأنه يتطلق من نفس المطلقات العامة لأسلمة المعرفة مع التطبيق على علم النفس.

لقد فصل د. محمد عثمان نجاتي (ص ص ٨-٣١) الخطوات التي ينبغي أن تمر بها عملية التأسيس الإسلامي في علم النفس انطلاقا من هذا المدخل الشامل، وفيما يلي نعرض تلك الخطوات مع شيء من التصرف:-

١- التوصل إلى اتفاق على المسلمات المثبتة من التصور الإسلامي الصحيح للكون والحياة والإنسان، والتي تعتبر أصولا نهدي بها في تحليلنا النقدي لموضوعات علم النفس لمعرفة ما يمكن قبوله منها وما لا يمكن قبوله.

٢- التمكن من علم النفس الحديث تمكنا تاما، بحيث نكون على معرفة شاملة ودقيقة بموضوعات هذا العلم، وتطوره التاريخي، ومناهجه في البحث، ونتائجه ونظرياته، والمشكلات التي لم تحسم فيه بعد.

٣- التمكن من الأصول والمبادئ الإسلامية التي تتصل بموضوعات علم النفس اعتمادا على ما جاء في الكتاب والسنة حول تلك الموضوعات أو ما يرتبط بها.

٤- معرفة الدراسات النفسية عند علماء المسلمين ونقد تلك الإسهامات في ضوء التحليل التاريخي الذي قد يكشف عن المصادر غير الإسلامية التي تأثر بها هؤلاء العلماء (مصادر يونانية- هندية- صوفية... الخ).

٥- التحليل النقدي لاسهامات علم النفس الحديث في ضوء التصور الاسلامي الشامل المشار إليه في الخطوة الأولى، وفي ضوء الأصول والمبادئ الاسلامية المحددة المتصلة بعلم النفس المشار إليها في الخطوة الثالثة، فما اتفق مع ذلك التصور وتلك الأصول أبقي عليه، ومالم يتفق أخضع للدراسة بهدف تعديله أو استبعاده، وذلك في ضوء ادراك المسلمات التي استند إليها ذلك العلم في الوصول إلى تلك النتائج.

٦- إجراء البحوث النظرية والميدانية والتجريبية في علم النفس في ضوء التوجه الإسلامي للإضافة إلى المعارف العلمية وإثرائها من هذا المطلق، بما يضيف إلى الاسهامات العلمية الصحيحة، ويملا الشغرات في الموضوعات التي لم تنجح اسهامات العلم التقليدية في تغطيتها على الوجه الصحيح.

٧- التبادل العلمي بين المتخصصين في علم النفس، وكذا بينهم وبين المتخصصين في العلوم الشرعية المرتبطة بموضوعه على أوسع نطاق ممكن، ضمانا لتحقيق قدر ضروري من المعرفة المشتركة التي ينطلق منها البحث العلمي المستقبلي في هذا المجال، حتى تتحقق «وحدة المعرفة» على المستوى المؤسسي كما تحققت على المستوى البحثي.

٨- إعادة صياغة موضوعات علم النفس من توجه إسلامي، وإعادة كتابة المراجع والكتب الدراسية لتنتقل من المنظور الإسلامي.

والتأمل لهذه الخطوات ليدرك أنها بالرغم من وضوحها وتسلسلها تثير عددا كبيرا من القضايا وتحتاج إلى جهود مفضية وممارسة واقعية حتى نصل إلى وضوح أكبر فيما يتصل بتفصيلات أداء العمل على الوجه المطلوب.

فإذا نظرنا على سبيل المثال إلى الخطوة الأولى المتصلة بالاتفاق على المسلمات التي تعكس التصور الاسلامي الصحيح فإننا نجد القائمة التي قدمها د. نجاتي (٩-٢١) تدور حول وحدة الحقيقة ووحدة المعرفة، وحول طبيعة الإنسان المادية والروحية، وحول خيرية الانسان وحرية إرادته، وهي قائمة قد يتفق الباحثون معها وقد يختلفون، سواء من حيث استيعابها لكل المسلمات الضرورية، أو من حيث محتوى كل منها، أو من حيث علاقتها ببعضها، أو من حيث اعتبار بعضها

فروضاً تستحق الاختبار والتطوير بدلا من اعتبارها مسلمات لا تقبل الاختبار، وهذه القائمة تفتح الباب ولا شك أمام مزيد من الجهود وصولاً إلى أرضية أوسع للاتفاق.

وبنفس القياس فإن قضية تحديد الأصول الإسلامية التي تقابل موضوعات وقضايا كل علم من العلوم الاجتماعية أو مهنة من مهن المساعدة الإنسانية ليست بالبساطة التي تظهر بها لأول وهلة، فالباحث في التراث الإسلامي عما يقابل موضوعات تخصصه قد يكون محكوماً أو على الأقل متأثراً في تحديد نطاق بحثه بالمفاهيم والأطر التصورية المستمدة من تراث العلم الحديث ذاته دون أن يدري، فالمرء لا يبحث عن شيء لا يعرف حدوده ولا يدري شيئاً عن كنهه، وإنما الأكثر احتمالاً أن يسترشد بما هو مألوف لديه من حدود ومفاهيم، مما يجره إلى ما يريد أن يتجنبه دون أن يدري.

أما عن النظرة النقدية لاسهامات العلم الحديث فإن النجاح فيها يتوقف على إدراك المسلمات والافتراضات التي تكمن وراء كل نظرية علمية أكثر من مجرد مراجعة قضايا النظرية في ظاهرها، فبعض الباحثين لا يثور شكهم إلا عند مصادفة عبارات أو قضايا أو تعميمات تتجافى في ظاهرها مع التصور الإسلامي، أما فيما وراء ذلك فإنهم قد يتصورون أن الأمر لا يستدعي مزيد تنقيب، وكمثال على ذلك فإننا قد رأينا بعض المؤلفين يقررون مثلاً أنه لا فرق من الناحية العلمية أن ننظر إلى الصحة النفسية من منظور الاسلام أو من منظور علم النفس الحديث لأن الهدف في الناحيتين واحد ألا وهو سعادة الانسان، وقد فات هؤلاء أن معنى السعادة يختلف أشد الاختلاف بين المنظور العلمي الحديث المنطلق من الحضارة الغربية وبين المنظور الإسلامي كما أكد على ذلك بقوة غيرهم من الباحثين.

أما عن إجراء البحوث في ضوء التوجه الإسلامي للإضافة إلى معرفتنا الحالية حول الإنسان والمجتمع فأمر يحتاج إلى وضوح كامل فيما يتصل بالقضايا النهجية التي يثيرها، ولعل أخطر تلك القضايا يتصل بكيفية تحقيق مبدأ «وحدة المعرفة» تأسيساً على مبدأ «وحدة الحقيقة» (الفاروقي، ١٩٨٦: ٨٠-١١٧) أو الجمع بين

معطيات الوحي من جهة والملاحظات الإمبريقية من جهة أخرى، فالنظام العلمي التقليدي قد فصل بين الاثنين فصلاً تاماً، والمطلب الأساسي لاسلمة المعرفة هو الجمع بينهما، وقد رأينا بعض الباحثين يمزجون بينهما بطرق لا تحقق التكامل الصحيح فيما شرحناه من مداخل ماقبل التأصيل.

ومما سبق يتبين لنا بجلاء أن هذا المدخل الشامل تتوفر فيه جميع الشروط الواجب توافرها في أي جهد متكامل للتأصيل الإسلامي الصحيح، كما يتبين لنا في الوقت ذاته أن هذا المدخل يتطلب في الواقع ما لا يقل عن عملية إعادة نظر كاملة وإعادة بناء شاملة لكل علم من العلوم الاجتماعية ولكل مهنة من مهن المساعدة الإنسانية ومن الواضح أن هذا يتطلب تكريس الجهد والوقت لسنوات وسنوات لفرق من الباحثين المنظمين، المؤيدين بالإطارات المؤسسية المناسبة، قبل أن تبدأ ثماره الطيبة في الظهور.

كما أن السير في هذا الطريق يتطلب توافر الباحثين المتضلعين في كل من العلوم الحديثة من جانب والعلوم الشرعية من جانب آخر، وهؤلاء عملة نادرة حالت دون إنتاجها قوى تاريخية ودولية واجتماعية عديدة لأمجال لوصف أبعادها في هذا المقام، وليس بالإمكان توافر الأعداد المطلوبة من هؤلاء الباحثين إلا باستحداث برامج لإعادة تأهيل جميع المتخصصين في الفروع الحديثة للعلوم الاجتماعية وبعض المتخصصين في العلوم الشرعية علي الأقل على الوجه الآتي:-

١- إذا تفهّم كل مشتغل بالعلوم الاجتماعية ومهن المساعدة الإنسانية في الدول الإسلامية أنه لم يعد بإمكانه أن يعيش مطمئناً راضي الضمير إلى أنه يؤدي عمله كما ينبغي، أو الزعم بأنه يؤدي واجبه كما يجب، اللهم إلا إذا اختط لنفسه خطة (لا تعوقه عن أداء عمله اليومي) تضمن له أن يقوم بإعداد نفسه (في حدود فترة زمنية معقولة) للإمام المنظم بمنايع وطرائق البحث في العلوم الشرعية بطريقة تدريجية- مع الاستفادة مما يمكن أن توفره الجامعات والهيئات المهمة بالقضية من برامج وأنشطة مساعدة على ذلك.

٢- إذا أدرك بعض المشتغلين بالعلوم الشرعية علي الأقل بأن واجبهم يحتم عليهم الإلمام بالقضايا والنظريات التي ينطلق منها إخوانهم المشتغلون بالعلوم الاجتماعية والذين يقومون بتخريج جيوش من الخريجين الذين يتولون قيادة مختلف الأنشطة في مختلف جوانب الحياة (رضينا بذلك أم لم نرض) حتى يستطيعوا تقديم المشورة المناسبة لهؤلاء الزملاء عند تعرضهم في دراساتهم العلمية لقضايا الحياة والتنظيمات الاجتماعية التي تمس الحياة اليومية للمسلم في هذا العصر الذي نعيش فيه.

وبطبيعة الحال فإن أيسر شيء يستطيعه كل فريق هو أن يُعرضَ عن الآخر وأن ينأى بجانبه، مستشعرا لجوانب تفوقه وراضيا عن نفسه، فتلك مقتضيات قانون القصور الذاتي الذي لا يمكن أن يؤدي إلى خير، والخاسر الوحيد من وراء هذا التجافي وتلك القطيعة هو مجتمع المسلمين، والأمر يتطلب تواضع كلا من الفريقين لله سبحانه وتعالى ثم لإخوانه المسلمين، والتعاون على البر والتقوى عسى أن يكتب الله التوفيق لكل من الفريقين في خدمة المجتمع المسلم.

ورغم أن المدخل الشامل هو بحكم طبيعته مدخل يتطلب عملا جماعيا منظما ومدعما تدعما مؤسسيا مناسباً، فقد حاول البعض بذل جهود فردية للتأصيل الاسلامي المنطلق من هذا المنظور الشامل، فقد بذل الدكتور فاروق الدسوقي (١٩٨٦) جهداً لإيجاد تكامل حقيقي منبثق من فهم واضح للتصور الاسلامي للإنسان والمجتمع وبين معطيات علم الاجتماع الحديث، وسواء اتفقنا مع ماتوصل إليه الدكتور الدسوقي فيما يمكن اعتباره محاولة للتأصيل الاسلامي لعلم الاجتماع من المنظور الشامل أو لم نتفق معه فإن المرء لا يملك إلا احترام أصالة الباحث وقوة تمكنه من العلوم الشرعية من ناحية والعلوم الحديثة من ناحية أخرى لدرجة مكنته بسهولة ويسر من تجاوز ما جاءت به العلوم الاجتماعية الحديثة حيثما وجدت الحاجة لذلك.

كما ينبغي أن ننوه أيضاً بجهد فردي آخر قامت به باحثة مسلمة في اتجاه التأصيل الاسلامي للخدمة الاجتماعية المنطلق من هذا المدخل الشامل هي الدكتورة عفاف الدباغ (١٩٩٤) التي قامت بمحاولة استجلاء طبيعة الانسان الذي نتعامل معه في محيط الخدمة الاجتماعية، وفهم السنن النفسية والاجتماعية التي

تحكم سلوكه، والوصول إلى تصور إسلامي حول أسباب المشكلات الفردية الاجتماعية المنطلقة من المنظور الإسلامي في ضوء هذا كله. ورغم أن هذه محاولة شديدة الطموح في ذاتها، إلا أنها قد أسفرت عن وضع بعض الخطوط على خريطة البحث المنطلقة من هذا المدخل الشامل لتكون عوناً للباحثين الذين قد يتفقون أو يختلفون معها على بيئة.

تعقيب

لقد حاولنا في هذا الباب استخلاص الشروط الواجب توافرها في أي جهد للتأصيل الاسلامي الصحيح، وطبقنا هذه الشروط للتوصل إلى تحديد المداخل المختلفة التي تعكسها الكتابات الحالية في الميدان، وانتهينا إلى تقسيم تلك المداخل إلى نوعين أولهما مداخل ما قبل التأصيل وثانيهما مداخل التأصيل الصحيح، وتعرضنا أخيرا للمسلمات الأساسية التي يقوم عليها كل مدخل مع نظرة نقدية توضح مكانه من عملية التأصيل الاسلامي.

والمأمول أن تؤدي هذه المحاولة - وما تستثيره من مناقشات- إلى إزاحة بعض العقبات من طريق حركة التأصيل الاسلامي للعلوم الاجتماعية من جهة، كما تؤدي إلى وضع بعض العلامات التي تشير إلى الطريق الصحيح إليها من جهة أخرى، ذلك أنه إذا أمكن التوصل إلى نوع من الاتفاق حول الطبيعة الأساسية لعملية التأصيل في صورتها الصحيحة، ثم أمكن التعرف على الموقع المحدد الذي يشغله كل مدخل من المداخل المذكورة بالنسبة لتلك العملية فلا شك أن هذا يعطي دفعة للحركة في الاتجاه الصحيح.

لقد عانت حركة التأصيل الاسلامي للعلوم الاجتماعية في السنوات الأخيرة من عمومية تناول، وقد آن الأوان للبحث في التفاصيل، وبدء المسيرة في الطريق الطويل، بدلا من التوقف عند المسميات أو التعامل مع التصورات غير الصحيحة للتأصيل الاسلامي.

اننا مطالبون جميعا اليوم ببذل أقصى الجهد ليس فقط لتغيير مناهجنا وممارساتنا وانما لتغيير أنفسنا، وتعلم ما ينبغي لنا أن نتعلمه حتى نستطيع الاسهام الجاد منطلقين في هذا الطريق المبارك الذي يؤجر سالكه على نيته، ويوفق حسب ظنه بالله وحسب توجهه، فإن في ذلك خدمة أوطاننا وخدمة ديننا، وفيه لنا كأفراد فلاح الدنيا والآخرة.

ونحن اليوم بفضل الله نحمد العون والمساندة من الجامعات الاسلامية ومن الهيئات العلمية التي بدأت تذلل الكثير من العقبات التي كانت تواجهنا في الماضي، ولعل تلك الجامعات والهيئات العلمية إذ تدرك حاجة المتخصصين في العلوم الحديثة لبناء معرفتهم الشرعية بطريقة مبسطة ولكنها منظمة أن تبتكر لذلك من أساليب التعليم- الذاتي وغيره مما يعين إخوانهم على تحقيق هذا الهدف النبيل دون أن يتطلب ذلك منهم إهمال أعمالهم أو إنفاق معظم وقتهم في متابعة الدراسة الشرعية بالطرق والمراجع المعتادة عند المبتدئين.

الباب السادس

تطبيقات تأصيلية

الفصل الحادى عشر:

تفسير المشكلات الفردية والاجتماعية في
ضوء التصور الاسلامى

الباب السادس

تطبيقات تأصيلية

رغم الأهمية القصوى لقضايا الفكر والمنهج كأساس لتوجيه العمل، إلا أن الأفكار تظل معلقة هائمة في الأذهان حتى يتم تطبيقها في الواقع، فعندئذ يصبح المجرد ملموساً ومحسوساً، ويصبح العام محدداً، فينجاب الغموض، وتبدو العيوب الخفية التي لم تكن لتظهر لو توقفنا عند حدود الفكر والنظر وحدهما.

وإذا كنا قد حاولنا في البابين الثاني والثالث تقديم نموذج تطبيقي للتأصيل الإسلامي «المنهج البحث العلمي» في العلوم الاجتماعية، إلا أننا قد وجدنا أنه قد يكون من المفيد أن نختم هذا الكتاب بفصل تطبيقي ينصب هذه المرة على قضية تعبر عن نوع من «المحتوى» في مقابل «المنهج» في العلوم الاجتماعية - ألا وهي قضية تفسير المشكلات الفردية والاجتماعية في ضوء التصور الإسلامي - وهي قضية تهم المشتغلين بمهن المساعدة الاجتماعية وخصوصاً الخدمة الاجتماعية ولكن لها أهمية عامة بالنسبة للمشتغلين بالعلوم الاجتماعية.

ولكن هذه لا تخرج عن كونها مجرد محاولة أولية للتطبيق، وجهد فردي محدود بحدود الوقت والظروف التي تمت فيها، ومن هنا فإنها لا تمثل «نموذجاً» يحتذى بقدر ما تمثل مؤشراً لما يمكن البدء به ثم تطويره في جانبه النظري، ثم إن بالامكان استخدامها كأساس لاستنباط فروض يمكن اختبارها في الواقع فيتم بذلك التطوير في الجانب البحثي أيضاً.

الفصل الحادي عشر

محاولة أولية للتطبيق

تفسير المشكلات الفردية والاجتماعية
في ضوء التصور الإسلامي

الفصل الحادى عشر

تفسير المشكلات الفردية والاجتماعية في ضوء التصور الإسلامي

لا يمكن الخوض فى تفسير المشكلات الفردية الاجتماعية فى غيبة فهم واضح لطبيعة الكائن الذى يقع فى هذا النوع من المشكلات: الإنسان، ومن هنا فإن من الضرورى لنا أن نبدأ بمحاولة - وإن كانت محدودة جدا - لاستجلاء وتوضيح المسلمات أو الافتراضات الأساسية التى يقوم عليها التصور الإسلامى للطبيعة الانسانية مقارنة بالمسلمات التى تقوم عليها نظريات العلوم الاجتماعية الحديثة بهذا الصدد.

إن معظم طلاب العلم المبتدئين لا يتصورون أن النظريات التى يدرسونها مبنية على أي افتراضات أو مسلمات «غير محققة علميا» عن طبيعة الإنسان والمجتمع والكون، وذلك لأنهم لا يقعون عادة على مثل تلك الافتراضات والمسلمات معروضة بشكل ظاهر ومحدد فى الكتابات التى تعرض تلك النظريات، وقد يظن بعضهم أن تلك النظريات مبنية من ألّٰها إلى ياتها على مشاهدات تم التحقق من صدقها وبالتالي فلا مجال للتساؤل عن مدى صحة تلك الحقائق أو التشكك فى مدى إمكان الاعتماد عليها، وأخيرا فلأنهم قد يتوهمون بأن أمثال تلك الافتراضات أو المسلمات سواء كانت جزءا من النظرية أو لم تكن جزءا منها فإن ذلك لا يغير من الواقع شيئا ولا يؤثر على قيمة النظرية فى قليل أو كثير ما دامت تلك الافتراضات أشياء «مسلمة بها»، وقد يظنون أن تناول مثل تلك الأمور المجردة بالبحث والتقصي إنما هو من باب التفلسف أو الترف العقلي الذى هم فى غنى عنه.

وليس هناك أمر أبعد من الحقيقة عن تلك التصورات والظنون، فكل العلماء المهتمين ببناء النظريات يجمعون على أن كل نظرية تقوم بالضرورة على عدد من الافتراضات التى يسلم بها أصحاب النظريات دون إخضاعها للبحث والتحقق العلمى - أو حتى دون أن تكون قابلة أصلا للتحقق من صحتها

إمبيريق (Black&Champion. 1976:59) ... ولكن هذه الافتراضات تكون معلنة حيناً ومضمرة ضمنية في كثير من الأحيان، وغالباً ما تكون مستمدة من الإطار الثقافي الأشمل للمجتمع وملونة بانحيازاته القيمة، ومن هنا فإنها تصبغ التفسيرات التي تفسر بها النظرية مجموعة الحقائق العلمية التي تم الوصول إليها من خلال البحوث الواقعية (Kenneth Hoover, 1980:74-75)، ... ويؤكد مايردال هذا المعنى في بحثه الشهير حول التفرقة العنصرية في الولايات المتحدة الأمريكية وما تقوم عليه من افتراضات ضمنية ومن انحيازات قيمية، حيث شبه تلك الافتراضات وصور صعوبة الفكك منها بأنها «كالضباب الذي يغلفنا به ذلك النوع الذي نأخذ به من الثقافة الغربية، فالمؤثرات الثقافية قد حددت الافتراضات التي تنطلق منها بصدد العقل والجسد والكون» (فهذه المؤثرات الثقافية) تطرح الأسئلة التي نلقها وتؤثر في الوقائع التي نلتبسها، وتقرر التفسير الذي نعطيه لهذه الوقائع وتوجه ردود أفعالنا إزاء هذه التفسيرات والاستنتاجات» (أجروس وستانسو: ١٤٤)

وإذن فإن هذه الافتراضات المعلنة أو الضمنية تكون بمثابة القواعد أو الأعمدة المختفية التي يبنى عليها صرح النظرية، فإذا كانت تلك الافتراضات صحيحة وكافية كان هذا ادعى لقوة النظرية واتساقها ومطابقتها للواقع، أما إذا كانت خسائطة أو جزئية أو اختزالية reductionist (تحيل بعض العوامل إلى ما هو أقل منها قدرة على التفسير، أو تحذف متغيرات هامة تعسفاً) فإننا قد نجد أنفسنا أمام موقف مدهش، تكون فيه الحقائق الجزئية التي تضمها النظرية صحيحة، ولكنها تكون في الوقت ذاته قائمة على قواعد متهاوية أو منهارة، وبلغة أخرى فإن النظرية في هذه الحالة تكون صحيحة بمعنى، وغير صحيحة بمعنى آخر، مما يؤدي إلى كثير من الخلط، فهي صحيحة بمعنى أنها تضم مجموعة من المشاهدات المحققة والثابتة، ولكنها غير صحيحة بمعنى أنها لا تصدق إلا في إطار محدود ومعين في ضوء الافتراضات التي تم جمع البيانات حول تلك الحقائق في ظلها، ... فإذا كانت تلك «الافتراضات» غير صحيحة أو غير كاملة لزم عن ذلك أن النظرية بأسرها تكون غير صحيحة أو غير كاملة تبعاً للقاعدة التي أقيمت عليها، وهذا تماماً هو الموقف الذي اتخذه السير جون إيكلز Eccles في تقريره لإسهامات المدرسة السلوكية إذ يقول «إنني ... أؤيد كل التأييد البحوث العلمية عن السلوك وردود

الفعل الشرطية، بل وجميع البرامج الحالية لعلم النفس السلوكي... على أنني
اختلف اختلافا جذريا مع السلوكيين في دعواهم بأنهم يقدمون تفسيراً كاملاً
لسلوك الإنسان، لأن (السلوكية) تجاهل تجاربي الواعية... التي تشكل في
نظري... الحقيقة الأولى» (أجروس وستانيسكو: ١١٩).

وفي نطاق نظريات علم الاجتماع يقول ألفين جولدنر «سواء أعجبك هذا أو لم
يعجبك... وسواء عرفت ذلك أم لم تعرفه... فإن علماء الاجتماع يصممون
بحوثهم في إطار افتراضاتهم المسبقة... فإذا أردت التعرف على طبيعة أي توجه
سوسيولوجي فإن الأمر يتطلب منك... في ضوء هذا أن تحدد الافتراضات
العميقة التي يقوم عليها ذلك التوجه فيما يتصل بالإنسان والمجتمع... وأنا إن
أردت فهم طبيعة أي توجه نظري فإني لا أنظر في المناهج التي يستخدمها وإنما
أنظر بدلاً من ذلك في الافتراضات التي يقوم عليها من حيث نظرته للإنسان
والمجتمع...» وتضيف بولوما (Poloma, 1976:1) التي أوردت هذا النقل عن
جولدنر أن «كل نظريات علم الاجتماع تقوم على افتراضات حول طبيعة الإنسان
وطبيعة المجتمع، وأن هذه الافتراضات تعتبر الأساس الذي يقام عليه بناء الأطر
النظرية المختلفة... والمتخصصون في علم الاجتماع غالباً ما يعمون عن
الافتراضات التي تحتويها أطرها النظرية».

لو أننا قمنا بتحليل الافتراضات الأساسية التي تقوم عليها نظريات علم النفس
الحديث فيما يتصل بالطبيعة البشرية لوجدنا مع كارل روجرز أن «لكل تيار في
علم النفس فلسفته الضمنية الخاصة به عن الإنسان، وهذه الفلسفات وإن كانت في
الأغلب لا تطرح بصراحة (فإنها) تمارس نفوذها بأساليب خفية... فالإنسان عند
السلوكي مجرد آلة، معقدة ولكنها مع ذلك قابلة للفهم (كآلة)، وفي وسعنا أن
نتعلم كيف نؤثر فيه... ليفكر... ويتحرك... ويتصرف بالطرائق التي نختارها
له،... والإنسان عند الفرويديين كائن غير عقلائي، رهين ماضيه بلا
فكاك، وحصيلة لذلك الماضي، أي (حصيلة) عقله اللاواعي...»، ويضيف
أجروس وستانيسكو إلى هذا النقل عن روجرز قولهم بأن نظريات علم النفس تنظر
للإنسان على أنه «مجرد كائن مادي»...، حيث ترى السلوكية مثلاً أن «جسم

الإنسان هو الحقيقة الإنسانية الوحيدة»، أما فرويد فإنه يبدأ دراسته مفترضا أنه «لا وجود إلا للمادة» (٧٩-٨٤، ١٢).

ومن الطبيعي أن من يسلمون يمثل هذه الافتراضات المختزلة حول الطبيعة الإنسانية، التي لا ترى في الإنسان أكثر من مجرد آلة أو حيوان مدفوع بدوافع مادية (ولم يطلعونا - بالمناسبة - هل لديهم من سلطان بهذا أو إثارة من علم!) لابد واصلون إلى تفسيرات للسلوك الإنساني تختلف عن تلك التي يسلم بها غيرهم من أصحاب النظريات المعارضة لهم، كأصحاب الاتجاه الإنساني Hamanistic Approach الجديد الذين يرفضون الافتراضات الأساسية للسلوكيين والفرويديين التي لم يقدروا عليها أي دليل علمي محقق بأن الإنسان مجرد آلة مادية أو حيوان تسيره غرائزه، ويطلب أصحاب ذلك الاتجاه «بانسنة» علم النفس بحيث يعترف إلى جانب تلك العناصر المادية في الإنسان بأولوية تأثير الجوانب العقلية والروحية فيه (ويلاحظ أن الكثيرين من أصحاب هذا التوجه يستخدمون هذا الاصطلاح الأخير غالبا بمعنى الجوانب الأخلاقية والجمالية كسمات منبثقة «تطويا» عن الجوانب الفيزيائية والبيولوجية)، وإن كانوا لا يزالون مترجحين - لأسباب لا تخفى - من الاعتراف بأن للروح وجودا حقيقيا واقعيًا كاملا وإن كان يختلف عن الوجود المادي بأنه غير مقيد بقيود الزمان والمكان، أو الاعتراف بأن الروح هي مستقر «معرفة» الله عز وجل، وبأنها هي وعاء الصلة به.

أولاً: الطبيعة البشرية في المنظور الإسلامي

ومن الواضح أن التصور الإسلامي للطبيعة البشرية يستند إلى افتراضات تختلف اختلافا جوهريا عن الافتراضات السابقة جميعا، وإن استوعبت جوانب الحق فيها كما سنري، وبديهي أن هذا التصور لابد أن يقودنا بالضرورة إلى تفسيرات للسلوك تختلف اختلافا جوهريا عن التفسيرات التي تقودنا إليها التصورات الوضعية المختزلة التي أشرنا إليها فيما سبق، ورغم أن محاولة توصيف التصور الإسلامي للطبيعة البشرية تفصيلا تخرج عن نطاق هذه المحاولة، وأن هذه المحاولة تحتاج لتضافر جهود المتخصصين في العلوم الشرعية والعلوم الحديثة، إلا أننا سنشير فيما يلي فقط إلى بعض عناصر هذا التصور لغرض المقارنة بالمسلمات

والافتراضات التي وجدناها عند رجال علم النفس الحديث، والتي تنعكس بدورها على تصوراتنا للإصلاح والتغيير المقصود في محيط الخدمة الاجتماعية وغيرها من مهن المساعدة الإنسانية.

فإذا بدأنا بتعريف الإنسان في كتابات الإسلاميين لوجدنا مثلاً أن الراغب الأصفهاني يميز في هذا الصدد بين مفهومين للإنسان: مفهوم عام ومفهوم خاص، فالإنسان بالمعنى العام هو «كل منتصب القامة مختص بقوة الفكر واستفادة العلم» وأما بالمعنى الخاص فالإنسان هو «كل من عرف الحق فاعتقده والخير فعمله بحسب وسعه»، والناس يتفاضلون بهذا المعنى، وبحسب تحصيله تستحق الإنسانية التي تعني «فعل المختص بالإنسان»، فتحصل له الإنسانية بقدر ما تحصل له العبادة التي لأجلها خلق (عفاف الدباغ، ١٩٩١)، وينبغي أن نلاحظ هنا أن الفروق بين المفهومين شاسعة حقاً، وأن لها آثارها العميقة على سلوك الإنسان وحياة المجتمعات.

ولعلنا لا نكون قد ابتعدنا عن الحقيقة كثيراً إذا قلنا أن التصور الإسلامي للطبيعة البشرية يقوم على الافتراضات الأساسية الآتية -أو على ما هو قريب منها- (ويمكن لمن أراد مزيداً من التفصيل أن يرجع إلى مقال أفدت منه كثيراً حول «المنظور الإسلامي للطبيعة الإنسانية» (عفاف الدباغ، ١٩٩١):

١- أن الإنسان «كائن فريد» خلقه الله سبحانه وتعالى -مبدع هذا الكون وصاحب التصرف المطلق فيه- «إلا له الخلق والأمر» (الأعراف: ٥٤) - وأن الله قد فضل هذا الإنسان على كثير من خلقه تفضيلاً.

٢- اقتضت مشيئته تعالى خلق الإنسان لغاية أو وظيفة رئيسة تتمثل في «عبادة الله» المتضمنة لمعرفته وتعظيمه وطاعته وأمره والقيام بما شرع لعبادة الأرض التي استخلفه فيها.

٣- الإنسان مخلوق من عنصرين: «جسد» خلق من طين و«روح» نورانية من أمر الله تمحل في الجسد فتحياه، «وإذا قال ربك للملائكة إني خالق بشراً من طين، فإذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين»

(الحجر: ٢٩)، ويتج عن اندماج الروح والبدن «نفس» تدبر هذا المخلوق وتعطيه وحدته وتكامله على الصورة التي نمد لها أشباهها في كتابات علم النفس تحت عنوان وظائف الأنا Ego Functions .

٤- يترتب على الطبيعة المادية الطينية للجسد وجود ميل طبيعي في النفس للإفراط وتجاوز الحدود سعيا وراء ضمان المحافظة على بقاء الإنسان واستمرار وجوده، مما يتج في النفس صفات «كفاد الصبر والاستعجال» لما ليس عندها، «والشع والبخل» بما عندها، «والبطر والفرح والعجب» بما تراها تميزت به عن الآخرين، «والجزع والياس والهلع» عندما تفقده، «والمرء واللد في الخصومة» إن تنازعت مع الغير وهكذا.

٥- إذا ترك تلك الصفات الفرصة لأن تعبر عن نفسها تعبيراً حراً غير مقيد فإنها تصبح غير وظيفية Dysfunctional بمعنى أنها تتعارض مع متطلبات بقاء الإنسان في حياة اجتماعية تعاونية منظمة، مع أن تلك الحياة الاجتماعية لازمة لإشباع حاجاته المتعددة، لأنه لم يخلق قادراً على إشباعها منفرداً أبداً.

٦- هنا يأتي دور الطبيعة «الروحية» للإنسان، والتي تمثل عنصر ارتباط الإنسان بربه وخالقه، والتي تقوم بمعادلة أو موازنة تلك الاتجاهات التجاوزية، بما يعطي الإنسان قيمته الحقيقية كإنسان، ويتجلى هذا الدور من خلال مايلي:

أ - يتصف الله - خالق الإنسان والكون - بكل صفات الجلال والكمال، فهو سبحانه القوي القادر العليم الحكيم، والمتقم الجبار، وهو الرؤوف الرحيم، الغفور الودود.

ب - عرف الله سبحانه وتعالى خلقه به وهم في عالم سابق على الوجود في هذه الدنيا، فأشهدهم على ربوبيته ووحدانيته وهم في عالم الذر، ﴿واذ أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم قالوا بلى﴾ (الأعراف: ١٧٢) كيلا يحتج أحد بعد ذلك بأنه كان عن هذا من الغافلين.

ج - ثم إنه سبحانه - بإيقاظه وتدعيمه لما أودعه كامناً في هذه الفطرة - أرسل الرسل مذكّرين ومبشرين ومنذرين لتلايكون للناس على الله حجة بعد الرسل، فمن حافظ على صفاء فطرته ونقاء سريره فإنه يسارع عند سماع الرسل بالتصديق والانضمام إلى أهل الإيمان، وأما من التوت فطرته فإنه يلتصق بالأرض وينضم إلى أهل التكذيب والضلال، وهذا هو جوهر «الاختبار الإنساني» في هذه الحياة، وهو أيضاً المحك الذي في ضوئه تتحدد «نوعية حياة» الإنسان.

د - فأما من آمن برسالات ربه، ثم اهتدى بإرشاد الرسل، فوعى رسالته ووظيفته في هذه الحياة، وعرف حق ربه، فوقف عند أمره ونهيه، فإن ثمرة ذلك تتمثل في ضبط تلك الصفات التجاوزية البدنية وكبح جماحها ﴿إن الإنسان خلق هلوعاً، إذا مسه الخير منوعاً، وإذا مسه الشر جزوعاً، إلا المصلين الذين هم على صلاتهم دائمون، والذين في أموالهم حق معلوم...﴾ (الماعز: ١٩-٢٤) وذلك إضافة إلى تحقيق الفلاح في الآخرة ﴿وأما من خاف مقام ربه ونهى النفس عن الهوى فإن الجنة هي المأوى﴾ [التازعات: ٤٠-٤١]، والعكس صحيح على كل المستويات وبكل المقاييس.

٧ - ثم إن الله جل وعلا راد الناس إلى معاد، ومحاسبهم على ما استخلفهم فيه فمجازيهم على أعمالهم في حياة أخرى هي في التصور الإسلامي «الحياة» الحقيقية، أما الدنيا بكل ما فيها فإنها دار ابتلاء، واختبار في مدى ودرجة الالتزام بواجبات العبودية الحققة لله، «فالإنسان الذي يقوم بالعبادة -التي من أجلها خلّق- حق القيام فقد استكمل الإنسانية ومن رفضها فقد انسلخ من الإنسانية فصار حيواناً ودون الحيوان، كما وصف الله الكفار ﴿إن هم إلا كالأنعام بل هم أضل﴾ (الفرقان: ٤٤)» (عفاف الدباغ، ١٩٩١).

٨ - ومحور الحياة الروحية للإنسان هو «القلب» الذي يمثل الرابطة بين «المعرفة والاعتقاد» من جهة «والسلوك والإرادة» من جهة أخرى ويعرفه الإمام الغزالي بأنه هو الروح الإنساني المتحمل لأمانة الله، المتحلى بالمعرفة، المركز فيه العلم بالفطرة، الناطق بالتوحيد بقوله ﴿يلى شهدنا﴾، وهو بهذا محل معرفة الله عز وجل» (عفاف الدباغ: ١٩٩١: ١١)، فإذا قام القلب بوظيفته الروحية المتمثلة

فى معرفة الله عز وجل وحبه وعبادته وذكره وإيثار ذلك على كل شهوة سواء، استقامت حياة الإنسان ككل، فجاء سلوكه متمشياً مع ما يرضى خالقه وبارئه، ومثل هذا الإنسان يحيا حياة طيبة مليئة بالطمأنينة والسكينة، ويعيش من حوله منه فى راحة، حتى إذا جاء أوان الارتحال... القريب دائماً... عن هذه الدنيا كان مآلة نعيم الآخرة ﴿من عمل صالحاً من ذكر أو أنثى وهو مؤمن فلنحيينه حياة طيبة ولنجزينهم أجرهم بأحسن ما كانوا يعملون﴾ (التحل: ٩٧) وأما إذا مرض القلب فلم يقد بتلك الوظائف فإن ذلك يكون مدعاة لاضطراب حياة الإنسان ككل، فيعيش معيشة ضنكا مهما تقلب فى زخارف الدنيا، وكان الناس منه فى بلاء وشر، ثم هو فى الآخرة من الخاسرين، ﴿ومن أعرض عن ذكرى فإن له معيشة ضنكا ونحشره يوم القيامة أعمى﴾ (طه: ١٢٤).

فإذا قارنا بين المسلمات التى تقوم عليها العلوم الاجتماعية والسلوكية المعاصرة وبين تلك المسلمات المنطلقة من هذا التصور الإسلامى لوجدناه كالفرق بين الثرى والثريا، فتلك العلوم تقدم لنا صورة جزئية منقطعة عن سياقها لكائن ماضى معزول كانه وجد من فراغ وكأنه يعيش فى فراغ، لا صلة له بالكون الذى هو جزء منه، ولا بموجد الكون الذى خلقه وصوره، مع تجاهل كامل لما كان قبل وجود الإنسان فى هذه الدنيا (كالإشهاد على الوحداية فى عالم الذر) ولا لما يكون بعد انقضاء هذا الوجود (كالبعث والجزاء)، ويترب على هذا كله إهمال الجوانب الروحية المتصلة بمعرفة الله سبحانه وتعالى، وإهمال العمل وفقاً لمتطلبات تلك المعرفة، مع أن هذا الجانب بالذات -الذى يدور حوله الوجود الإنسانى كله فى المنظور الإسلامى- قد يكون هو البعد الحاكم على كل ألوان سلوك الإنسان والموجه لها.

وإن أى نظرية تستبعد من افتراضاتها الأساسية حول طبيعة الإنسان جوانبه الروحية بدءاً من الإشهاد على الوحداية المغروس فى الفطرة، إلى الإيمان بالله واليوم الآخر المتضمن فى رسالات الرسل، إلى الآثار المترتبة على تقوى الله العظيم أو عصيانه لا يمكن إلا أن توصلنا إلى نتائج خاطئة تماماً أو مبتورة على الأقل فيما يتصل بالسلوك الإنسانى، ومن هنا فإن من أول واجبات المشتغلين بالتأصيل الإسلامى للعلوم الاجتماعية هو استجلاء هذا البعد الهام المتصل بالطبيعة البشرية فى مختلف جوانبه باعتباره الأساس الذى تبنى عليه محاولتنا لفهم

الإنسان وفهم مشكلاته، مع استيعاب تلك العوامل المادية التي أسرفت العلوم الحديثة في تفسير أهميتها، ووضعها موضعها الصحيح، في تكامل واتساق مع حقائق هذا الوجود المشاهدة التي لا يمكن إنكارها.

ثانيا: السنن النفسية والاجتماعية في ضوء التصور الإسلامى:

(١) التنشئة الاجتماعية فى المجتمع المسلم

١ - تتحمل الأسرة المسئولية الأولى عن الحفاظ على سلامة فطرة أبنائها من الناحية العقيدية، قال ﷺ «ما من مولود إلا ويولد على الفطرة فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه».

٢ - تتحمل الأسرة من جهة أخرى مسئولية تدريب أبنائها على تحقيق التوازن بين الإشباع المادية والروحية، فالأسر التي تقوى عند أبنائها استمراء الإشباع المادية مع إهمال الجوانب الروحية، تجعلهم يشبون على اتباع الشهوات والأهواء التي تطمس الفطرة.

٣ - التعويد على ممارسة العبادات والطاعات منذ الصغر يساعد على تحقيق الأهداف السابقة، إذ أنها تعين الأبناء وتيسر عليهم الطاعة والامتثال لأوامر الله، كما تجعلهم يشبون على التوكل عليه والثقة فيما عنده أكثر من ثقته بما فى أيديهم، وأما إذا لم تقم الأسرة بمسئولياتها الدعوية فإن الأبناء ينشأون على انحراف الاعتقاد واستمراء البدع، واتباع الهوى والشهوة، وتلك هى الأمراض التى تصيب «القلوب»، والتى يشترتب عليها اضطراب الحياة الدنيا، والخسران المقيم فى الآخرة.

٤ - إذا انطلقت المدرسة بمنهجها ومناخها اليومى والعلاقات بين طلابها والعاملين فيها من نفس النسق القيمي الدعوي، فإن هذا يدعم ما قامت به الأسرة من جلاء للفطرة وتهذيب لنفوس الشباب، أما أجهزة قضاء أوقات الفراغ وأجهزة الترويح وأجهزة الإعلام وجميع أجهزة وأدوات التوجيه المجتمعى فلإنها إذا انطلقت من نفس المطلق فإن ذلك يودى فى النهاية إلى أن يتنفس الشباب (والبالغون) نسما العقيدة الصافية فى كل مراحل حياتهم فتصح قلوبهم وعقولهم وتسمو أرواحهم ويستقيم سلوكهم حتى يلقوا ربهم غير مبذلين ولا

مفتونين، «أولئك الذين نتقبل عنهم أحسن ما عملوا وتتجاوز عن سيئاتهم في أصحاب الجنة وعد الصدق الذي كانوا يوعدون» (الاحقاف: ١٦).

٥ - والعكس صحيح فإذا أهملت الأسرة واجبها الدعوى، فإن الأبناء يصابون بأمراض الشبهات والشكوك والشهوات التي تصيب قلوبهم، وكذلك إذا أهملت المدرسة جانب المحافظة على سلامة الفطرة مكتفية بسلامة الأبدان وتعليم العلوم والصناعات، وإذا تاهت أجهزة الترويح والإعلام عن أهداف الحياة في الإسلام، وخبطت في كل واد فإن النتيجة المحتومة لهذا كله هي التششت والاضطراب والقلق والإحباط المستمر للملازم للأفراد والمجتمعات، «ضرب الله مثلاً رجلاً فيه شركاء متشاكسون ورجلاً سوياً لرجل هل يستويان مثلاً» (الزمر: ٢٩)، وهم في الآخرة من الخاسرين.

(٢) توفير الظروف البنائية المواتية:

١ - يقرم التصور الإسلامي على ضرورة إقامة الترتيبات المجتمعية التي تضمن لأفراد المجتمع أفضل إشباع ممكن لحاجاتهم المادية والنفسية والاجتماعية - أو وهو الأصح تضمن «إتاحة الفرصة» أمامهم لإشباع تلك الحاجات في إطار التوجيهات الإلهية والقوى الروحية التي تفرض تعديلات على ما يعبر عنه «بأفضل إشباع ممكن» لترك المجال مفتوحاً أمام كل إنسان ليرتفع عن قيود الأرض إلى أرفع قدر يستطيعه، أو ليتوقف عند حدود استطاعته ما دامت في نطاق «القصد» والاعتدال.

٢ - ويرتبط بهذا المبدأ توفر «العدالة الاجتماعية» المتضمنة لحسن توزيع الثروة من خلال الترتيبات الوجودية كالزكوات، أو الطوعية كالصدقات، أو من خلال التربية الدعوية التي تغرس في الفرد معنى العطاء دون حساب، مع المحافظة في الوقت ذاته على حق الملكية الفردية، ومع شيوع عواطف التراحم والتواد بين المعطى والمتلقى، دون من ولا أذى ولا استعلاء.

٣ - منع النظام بكافة صوره وأشكاله وألوانه ووضع الضوابط التي تكفل ذلك حتى يشعر جميع أبناء المجتمع المسلم بملكيتهم وبناتمتهم له فيضمحل الاغتراب والاحباط ونزعات العدوان إلى أقل حد ممكن.

(٣) مسئولية الفرد عن اختياراته وسلوكه:

١ - مع التأكيد على دور الترتيبات البنائية فإن التصور الإسلامى يقوم على أن الإنسان أيضاً مسئول عن المحافظة على نقاء فطرته وسلامة قلبه وتزكية نفسه، ﴿ونفس وما سواها، فآلهنما فجورها وتقواها، قد أفلح من زكاها وقد خاب من دساها﴾ (الشمس: ١٠).

٢ - طاعة الله فيما أمر ونهى، تسليماً لحكمه، وثقة فى علمه وحكمته، ووعده ووعيد، هى الضمان لسلامة القلب، والعكس صحيح فالسلوك المنحرف يَنكث على القلب نكثاً سوداء حتى تكاد تعميه عن رؤية الحق فلا يراه حقاً، وتكاد تجعله يكره ما ينفعه من الخير ويحب ما يضره من كل باطل ﴿كلا بل ران على قلوبهم ما كانوا يكسبون﴾ (المطففين: ١٤).

٣ - يحتل مفهوم «مجاهدة النفس» مكاناً محورياً فى الحياة الداخلية للإنسان المسلم، فالنفس (التمثلة فى تيار الوعى الإنسانى) تتارعها قوتان: الدوافع المادية البدنية الأرضية التى تلح على الإشباع المباشر، وتزعج إلى الظلم والتجاوز فى ذلك، والنوازع الروحية التى تتوق إلى القرب من خالقها وإرضاء بارئها الذى تستشعر حبه وتشفق من غضبه وعقابه، والتى ترتفع بالإنسان إلى آفاق تضمحل معها قيمة إشباع الحاجات الدنيا إلى حد كبير، يصل إلى استعذاب الاستشهاد فى سبيل الله، رغم أنه يعنى روال النفس الواعية المكونة من البدن والروح، كما يعنى فناء البدن، لأنه فوق هذا يعنى صعود الروح الباقية إلى حياة الخلود فى النعيم والرضوان من رب العالمين.

٤ - بالقدر الذى تسود فيه قوى الفطرة السليمة العارفة بربها والمتصلة به يكون التوافق بين الإنسان ونفسه، وبينه وبين خلق الله. بل بينه وبين الوجود كله، وبينه وبين ربه، ويتنزل الدعم والتأييد على الإنسان من «ملائكة» الرحمن ﴿إن الذين قالوا ربنا الله ثم استقاموا تتنزل عليهم الملائكة ألا تخافوا ولا تحزنوا وأبشروا بالجنة التى كنتم توعدون، نحن أولياؤكم فى الحياة الدنيا وفى الآخرة﴾ (فصلت: ٣٠-٣١).

٥ - وبالقدر الذى تسود فيه دفعات الغرائز الدنيا وتكبت فيه الفطرة السليمة يكون اضطراب الإنسان داخلياً، ويكون شعوره بعدم التوافق مع الخلق، وبالتنافر مع هذا الوجود، وتنزل «الشياطين» بالتحريض والتزيين لضمان استمرار الإنسان قى هذا الطريق المهلك ﴿ألم تر أنا أرسلنا الشياطين على الكافرين تؤزهم أراً﴾ (مريم: ٨٣) أى تهزمهم وتستغفهم باطنياً (الطيب بن عاشور، ١٩٨٤).

(٤): الضبط الاجتماعى المنطلق من روح الإسلام:

١ - لا يستهدف الضبط الاجتماعى من منظور الإسلام مجرد المحافظة على الاموال أو الانفس أو الأعراض -مع أهميتها- ولكنه يستهدف أولاً وقبل كل شئ المحافظة على طهارة الأرواح والقلوب والحفاظ على صلتها بيارئها باعتبارها محور الوجود فى الدنيا والآخرة.

٢ - وأول الضبط وأهمه ما كان منبثقاً عن تقوى الله عز وجل ومراقبته فى كل قول وفعل، انطلاقاً من الفطرة السليمة، ثم التنشئة الاجتماعية السليمة، التى تنتهى إلى غرس معرفة الله وحبه وتقواه فى النفوس والقلوب فلا تخرج الأفعال إلا مستجيبة لتلك العواطف النبيلة.

٣ - الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر كمفهوم، والاحتساب كتجسيد شرعى ورسى لهذا المفهوم، يقوم بدور مكمل ومؤيد للضبط والرقابة الشخصية، ولكنه ضبط يقوم به الآخرون جميعاً، حيث يكون كل مسلم راعى أخيه ومعاونه على المحافظة على سلامة فطرته، وحافظ مجتمع من أن تسوده الفاحشة، فظهور الفاحشة وشيوعها يؤدى إلى إصابة الأبرياء، وتشجيع المترددين فى المخالفة، كما يفتح الباب للتعريض Exposure لأنماط السلوك الانحرافى بما يؤدى إلى انتشار العدوى بين قطاعات جديدة من الناس، ومن هنا فإننا نستطيع أن نفهم كيف أن ترك الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر كان سبباً فى حلول غضب الله ونقمته على بنى إسرائيل حيث جاء ضمن حيثيات حلول اللعنة عليهم ﴿كانوا لا يتناهون عن منكر فعلوه لبس ما كانوا يفعلون﴾ (المائدة: ٧٩).

٤ - أما الضبط الرسمي فيقوم على مبادئ ثابتة شرعاً في شكل حدود قررهما الشارع بشكل لا يمكن الطعن بانحيازه إلى فئة أو جماعة أو طبقة - كما هو الحال في التشريع الوضعي - وفي شكل تعازير ترك فيها المجال للاجتهاد وفق الحاجة ضماناً للمرونة في مواجهة أشكال الانحراف.

٥ - وفي إطار كلنا كله فإن المبدأ الأساسي هو أن يستهدى التطبيق ما يرضى الله سبحانه وتعالى، وأن يضمن العدل إلى أقصى حد يطيقه البشر الذين يراقبون الله في كل ما يصدر عنهم في هذا الشأن، بصرف النظر عن هوية أو مكانة الذي يتعرض للعقوبة على المخالفة «لو سرق قاطمة بنت محمد لقطع محمد يدها».

(٥) أحوال الأمم:

١ - وَعَدَّ الله سبحانه وتعالى الأمم الطائفة بأن تحيا حياة طيبة، وإن يأتئها رزقها رغداً من كل مكان، كما توعّد الأمم التي لا تقيم حدود الله والتي تكفر بأنعم الله بأن يذيقها من صنوف الجوع والخوف والهوان، وبأن يكبسها شيعاً ويذيق بعضها بأس بعض بما كانوا يصنعون.

٢ - كما قضى الله سبحانه بأنه لم يكن مغيراً نعمة أنعمها الله على قوم حتى يغيروا ما بأنفسهم.

٣ - ينزل الغضب والعذاب على الأمم وفيها الصالحون، لأنهم لم يستكروا منكراً ولم تتمعر وجوههم غضباً لله، وخصوصاً في الإنكار على أئمة الجور، وذوى المكنات القيادية والتأثير في قطاعات عريضة من الناس، لأنهم بهذا يتركون الأبواب مفتوحة للنفوس والأرواح عامة أن تضل، وللقلوب أن تزيغ عن فطرة الله التي فطر الناس عليها، فتشيع الفاحشة، ويستحق العذاب على الجميع.

٤ - شيوخ الترف والبطر والكفر بأنعم الله يجلب غضب الله وعقابه الأليم على الأمم، وترتبط هذه الخصال بالظلم والبغى ورياط وثيق «وكم قصصنا من قرية كانت ظالمة وأنشأنا بعدها قوماً آخرين ، فلما أحسوا بأسنا إذا هم منها

يركضون ، لا تركضوا وارجعوا إلى ما أترفتم فيه ومساكنكم لعلكم تُسألون ، قالوا يا ويلنا إنا كنا ظالمين ، فما زالت تلك دعواهم حتى جعلناها حصيداً خامدين ﴿الانبيا: ١١-١٥﴾.

ولعل من الملائم أن نحذر في ختام حديثنا عن السنن النفسية والاجتماعية من خطأ شائع يتعرض الكثيرون للوقوع فيه عند تناول المصطلحات المتصلة بالجوانب الروحية المتعلقة بنوعية الصلة بين الإنسان وربه ، ألا وهو خطأ التعامل مع تلك المصطلحات كألفاظ تنقل صوراً «بلاغية» أدبية ، أو كتعبيرات «مجازية» ، مع أن الحق الذي لا يبغي أن يمارى فيه مسلم هو أن لتلك الأشياء التي تشير إليها المصطلحات وجوداً حقيقياً كاملاً لا يقل -إن لم يزد- في صدقه عن وجود ما تدركه حواسنا وما يكبر في صدورنا ، ولكن مع فرق أساسي هو أن لهذه الظواهر مقاييسها وأبعادها التي تختلف عن أبعاد التحيز في المكان والزمان المألوفة لإدراكاتنا الحسية ، ولها علاقاتها وقوانينها وسننها التي تختلف كذلك عن السنن التي تحكم الظواهر المحسوسة المألوفة لنا .

ومن هنا فإن أى محاولة لقياس وجودها على الموجودات المحسوسة من خلال إعطائها صفة «مجازية» أو بلاغية خطائية لهى أمر يتنافى على خط مستقيم مع أساسيات التصور الإسلامى ذاته ، ويبدوا لنا أن الوقوع فى مثل هذا الخطأ ليس إلا من بقايا ما ألفناه من أساليب وتصورات مادية فى أساسها ، ومن هنا فإن منهجنا فى التعامل مع مثل تلك المصطلحات ينبغى أن يكون واعياً ومتنبئاً بشكل حقيقى للتصور الإسلامى .

فإذا قلنا مثلاً أن «الفطرة» تتضمن إدراك الوجدانية كما جاء بذلك القرآن الكريم صراحة فإن النماذج النظرية التي نبنيها ينبغى أن تتضمن ذلك البعد كأمر واقعى يقينى لا مجازى ، وإذا حدثنا الكتاب الكريم عن القلوب وأحوالها وأمراضها فى مثل قوله تعالى ﴿فى قلوبهم مرض فزادهم الله مرضاً﴾ (البقرة: ١٠) وقوله ﴿فلا تخضعن بالقول فيطمع الذى فى قلبه مرض﴾ (الاحزاب: ٣٢) فإن علينا أن ندرك أن «القلب» له وجوده الحقيقى كأحد أوجه الحياة الروحية للإنسان (وإن

لم يكن وجوداً مادياً) وأن له «أمراضاً» تصيبه بمعنى أشد قوة وتأثيراً على حياة الإنسان ككل من غيرها من الأمراض التي تصيب الجسد. وإذا عرفنا القرآن الكريم «بالشيطان» وبموقفه منا وبخصائصه في مثل قوله تعالى: «إن الشيطان لكم عدو فاتخذوه عدواً» (فاطر: ٦)، وقوله «زين لهم الشيطان أعمالهم فصدهم عن السبيل» (النمل: ٢٤) وقوله «إما يترغتك من الشيطان نزع فاستعذ بالله» (فصلت: ٣٦) وقوله «إنا جعلنا الشياطين أولياء للذين لا يؤمنون» (الأعراف: ٢٧) وقوله «إنما ذلكم الشيطان يخوف أولياءه» (آل عمران: ١٧٥) فإن علينا كباحثين «علميين» أولاً أن نأخذ من هذه الآيات وجود «الشيطان» كحقيقة وجودية واقعية فعالة ومؤثرة في حياتنا اليومية، كما أن علينا ثانياً أن نعرف أنه عدو مبین لبني آدم، وأن نعرف ثالثاً أن من صفاته وأساليبه أنه يزين للناس باطل الأعمال، وأنه يترغ ويوسوس ويخوف ويعد الناس ويمنيهم بفرور، وأنه ولي وقرين لأهل الضلال... وهكذا، كما أن علينا أن ندخل تلك الأبعاد والخصائص جميعاً في نماذجنا النظرية الوصفية منها والتشخيصية والعلاجية.

ثالثاً: تفسير المشكلات الفردية والاجتماعية:

إذا رجعنا إلى الكتابات النظرية الحديثة لتتعرف على التفسيرات التي تقدمها لنا للمشكلات الفردية والاجتماعية، فإننا سنجد أن ما قرره روبرت مerton وروبرت نيزبيت منذ ربع قرن من الزمان لا يزال يصدق اليوم، من جهة أنه «لا توجد حتى الآن نظرية شاملة (لتفسير) المشكلات الاجتماعية، ولكنها قد تكون في طريقها إلى الوجود» (Merton & Nisbet. 1966:V)، والصورة التي تعكسها الكتابات الحالية لازالت تكشف عن وجود عدد كبير من النظريات الجزئية المتنافسة التي تحاول تفسير هذه الظاهرة، والتي لم تفلح أى منها في تقديم صياغة تفسيرية متكاملة لها.

ويرى ميرتون أن من الممكن تقسيم «المشكلات الاجتماعية» من الناحية التحليلية المجردة إلى فئتين عرضيتين إحداهما تتمثل في التفكك الاجتماعي Social Disor- ganization والأخرى تتمثل في السلوك الانحرافي، DEVIANT BAHVIOR.

وهاتان الفتان هما في الواقع متشابكتان متفاعلتان تؤدي كل منهما إلى الأخرى، بحيث أنك إذا تعرضت للدراسة أى مشكلة واقعية فستجد ما يشير إلى كل منهما ولكن بدرجات متفاوتة (MERTON&NISBET:799-800)، وتتبع معظم الكتابات النظرية في الموضوع هذا التصنيف.

و التفكير الاجتماعي هو عجز النظم الاجتماعية عن القيام بوظائفها بكفاءة، ويرى ويليامسون وزملاؤه (WILLIAMSON,ETAL.,1974:18-22) أن التفكير الاجتماعي يحدث عادة نتيجة للتغير الاجتماعي السريع الذي يؤدي إلى اختلال التوازن في المجتمع، مما يؤدي إلى الخلط والاضطراب في المعايير الاجتماعية، فيصعب التنبؤ باستجابات الآخرين، ويضعف تأثير القواعد المتفق عليها للسلوك على الأفراد.

ويقارن أولئك المؤلفون بين التفكير الاجتماعي والسلوك الانحرافي بقولهم أنه «إذا كانت نظرية التفكير الاجتماعي تركز على التغير الاجتماعي وما يؤدي إليه من اضطراب المعايير والنظم الاجتماعية... فإن نظرية السلوك الانحرافي تركز على انحراف الفرد عن المعايير الاجتماعية»، وبلغه أخرى فإن تفسير السلوك الانحرافي يقوم على الافتراض بأن المعايير الاجتماعية العامة سلبية، ولكن لسبب أو لآخر فإن الأفراد لم تتم لهم التنشئة الاجتماعية الصحيحة التي تضمن التزامهم بتلك المعايير، ويلخص ويليامسون وزملاؤه عددا من النظريات المفسرة للسلوك الانحرافي، والتي تقوم إحداها على أن تنشئة الفرد قد تتم أحيانا في إطار «ثقافة فرعية انحرافية» DEVIANT SUBCULTURE كما في حالة من ينشأون في أحياء متخلفة تشجع فيها المعايير الانحرافية، بينما ترى الأخرى أن السلوك الانحرافي يرجع إلى متابعة الفرد لمعايير انحرافية من وجهة نظر المجتمع والثقافة الفرعية ولكنها تعتبر سوية في نظر جماعة مرجعية REFERENCE GROUP أخرى يتخذها الفرد مرجعا موجهها لسلوكه، كما ترى نظرية ثالثة أن السلوك الانحرافي يكون متوقعا عندما تحول أوضاع بنائية مستقرة في المجتمع - وبشكل مضطرب - دون إتاحة الفرصة لبعض فئات المجتمع للحصول على الوسائل

المشروعة التي تمكنهم من تحقيق الاهداف المرغوب فيها وفق الإطار الثقافي السائد
ANOMIE THEORY . . . وهكذا .

وبصفة عامة فإننا نلاحظ أن التفسيرات التي تقدمها لنا تلك الأطر التصورية
تتسم بالتركيز على الآليات والعمليات الاجتماعية من جهة، وبالنسبة الثقافية من
جهة أخرى، فالتركيز على التغير الاجتماعي والتفكك الاجتماعي والتنشئة
الاجتماعية والضبط الاجتماعي يجعل المشكلات الاجتماعية «الواسعة النطاق»
تبدو وكأنها أمر طبيعي تختمه ميكانيكية هذه الآليات الاجتماعية التي لا ترحم، وأما
التفسيرات التي تركز على دور المعايير الاجتماعية والثقافات الفرعية فإنها تبدأ
وتنتهي من القيم الاجتماعية السائدة أيا كانت تلك القيم، فتحلل التفسير إلى قضية
فنية بحثية تتم فيها مضاهاة توجهات الثقافات الفرعية والسلوكيات الفردية على
القيم التي تبنتها الثقافة الحاضرة في المجتمع، أما نقد تلك القيم المجتمعية من منظور
أرقى فإن هؤلاء العلماء (باستثناء أصحاب اتجاه اليسار الجديد) يرونه خارج نطاق
مهمتهم العلمية.

ولعل مما يشهد على التزام العلماء بهذا الموقف ما ذكره مارفين
أولسن (OLSEN, 1968: 130) في مجرد حاشية تعليقا على ما ذكره من أن
الانحراف يتم تعريفه في ضوء الثقافة، وأن السلوكيات المحرمة في إحدى الثقافات
الفرعية قد تكون سلوكا ماثبا في ثقافة أخرى، حيث قال في تعليقه «إن حقيقة
كون السلوك الانحرافي على الدوام أمر نسبي للتنظيم الذي يحدث فيه لا يستبعد
إمكانية اعتبار بعض السلوكيات لا أخلاقية في ذاتها في ضوء مبادئ قديمة أو
متعالية على البشر، ولكن هذه مسألة تقع خارج نطاق العلوم الاجتماعية»، وهو
بهذا يبرر مسألة النسبية في النظر إلى الانحراف في كتابات العلوم الاجتماعية، ولا
يرى سبيلا إلى حل الإشكال بإيجاد التكامل مع القيم الدينية مثلا.

فإذا انتقلنا إلى الكتابات المهنية في محيط الخدمة الاجتماعية، فإننا سنجد أنها
تعكس نفس الأطر التصورية السابقة التي وجدناها عند المتخصصين في علم
الاجتماع، مع محاولة لإيجاد قدر من التكامل بينها وبين ما يقدمه المتخصصون في
علم النفس تفسيراً للمشكلات الفردية، والواقع أنه يمكننا - مع المخاطرة بالوقوع

في قدر قليل من التبسيط الزائد - القول بأن كتابات الخلدنة الإجتماعية تنظر لأسباب المشكلات النفسية - الإجتماعية PSYCHOSOCIAL على أنها تتمثل فيما يلي:

١ - النقص أو القصور في إشباع الحاجات الإنسانية (مع تعريف الحاجات تعريفا ضيقا يكاد ينصب أساسا على الحاجات المادية ثم ما يتبعها من حاجات نفسية واجتماعية) وما يترتب على ذلك القصور في إشباع الحاجات من إحباط وعدوان.

٢ - ما يترتب على استمرار القصور في إشباع الحاجات أو ما يسيبه - من مشكلات في العلاقات مع الآخرين وفي التوافق الاجتماعي، وهو ما يعبر عنه بالمشكلات المتصلة بعملية «أداء الوظائف الإجتماعية» - SOCIAL FUNCTIONING.

٣ - العمليات الإجتماعية الأشمل التي تحيط بهذا كله كالتغير الاجتماعي وما يؤدي إليه من تفكك اجتماعي SOCIAL DISORGANIZATION يتصل بقصور النظم الإجتماعية عن القيام بوظائفها بكفاءة (قارن: NORTHEN.1987:173).

وتفاوت المحاولات المختلفة بعد ذلك في تركيزها على عامل أو آخر من تلك العوامل، أو حتى في التركيز على الديناميات التي تندرج تحت أي عامل منها بذاته، أو في تشكيلة العوامل التي تجمع بينها كأسباب للمشكلات، فنجد أن بعض الكتاب مثلا يرون أن المشكلات إنما ترجع في أساسها إلى الصراع النفسي بين جوانب النفس المختلفة، كما يرى آخرون أن المشكلات عبارة عن سلوك يتم تعلمه من خلال مشيرات بيئية خارجية، في حين يرى غيرهم أن المشكلات ترجع إلى تفاعل العوامل الذاتية مع العوامل البيئية.

والآن ما هو موقفنا كمسلمين من هذه التفسيرات لأسباب المشكلات الفردية والإجتماعية؟ إن من الطبيعي أن مناقشتنا للمشكلات الفردية والاجتماعية وتفسيرها من منظور إسلامي - ينبغي أن تكون مبنية بشكل مباشر على ما توصلنا

إليه في دراستنا لطبيعة الإنسان بمختلف جوانبها المادية والروحية، وتوضيح ديناميات التفاعل بين تلك القوى الداخلة في تكوين ذلك الإنسان، وبيان تأثيراتها على العلاقات بين الناس، وعلى بناء المجتمع.

لقد رأينا فيما سبق أن النظريات النفسية - الاجتماعية الحديثة نتيجة لقيامها على تصورات مادية مختزلة بالنسبة للطبيعة الإنسانية، فإنها تنحوا نحواً مادياً متطرفاً في نظرتها للحاجات الإنسانية، في حين أن النظرة الإسلامية للحاجات تقوم - بدلاً من ذلك - على أساس «أن هناك حاجة أولية مهيمنة على جميع الحاجات - لأنها ضامنة لإشباعها جميعاً - ألا وهي الافتقار إلى الله عز وجل» (الدباغ، ١٩٩١ ب: ١٢) والمتضمنة في قوله تعالى «يا أيها الناس أنتم الفقراء إلى الله، والله هو الغني الحميد» (فاطر: ١٥) حيث يفسر ابن كثير «أنتم الفقراء» بقوله «أي أنتم محتاجون إليه في جميع الحركات والسكنات»، كما فسر الفخر الرازي «إلى الله» بأن في هذا إعلاناً من الله بأنه لا افتقار إلا إليه، وأن هذا يوجب عبادته لكونه مفتقراً إليه سبحانه، وعدم عبادة غيره، لعدم الافتقار إلى غيره، فالإنسان في حاجة إلى الله لأنه سبحانه وتعالى هو الذي خلق وسخر ما في السماوات وما في الأرض لإشباع حاجاته الدنيوية، وكل إنسان كائن من كان في حاجة إلى شكر الله - بعبادته - حتى تقضى احتياجاته في الدنيا وفي الآخرة أيضاً (١٢ - ١٣).

وإذن فالإسلام ينظر للحاجات المادية وغير المادية على أن لكل منها مشروعيتها، ولكنه ينظر لإشباع كل الحاجات جميعها من منظور لا يتوقف فقط عند حدود هذه الحياة الدنيا، بل يربط دوماً بين كل ما في الدنيا وبين الآخرة التي هي دار القرار، فيجعل إشباع الحاجات الدنيوية «وسيلة» طيبة للقيام بمهام العبودية لله ولا يجعل ذلك الإشباع غاية في ذاته.

ورغم ما يبدو لأول وهلة من بساطة هذا المنظور أمام العقل المسلم، إلا أن هذا الفهم يترتب عليه آثار شديدة العمق والشمول، تقلب رأساً على عقب تصوراتنا حول توصيف وتفسير المشكلات الفردية والاجتماعية... آثار لم نكد كتاباتنا

العلمية تصل إلى الوعي بها بشكل كاف - ناهيك عن أن تشربها أو أن تنطلق منها!

فعلى عكس ما يظن المتخصصون في العلوم الاجتماعية المعاصرة فإن حاجات الإنسان في التصور الإسلامي تقع في فئتين رئيسيتين على الترتيب الآتي:

١ - الافتقار إلى الله عز وجل، والحاجة إلى الارتباط به والاستمسك بحبله المتين، باعتبار أن في هذا الارتباط ضمنا لإشباع كل حاجة أخرى في هذه الحياة الزائلة المتحولة، بل وفيما وراءها مما يعتبر الحياة الحقيقية الدائمة.

٢ - الحاجات المادية والنفسية والاجتماعية «الدنيوية»، التي أفاض في وصفها وتحليل أبعادها أولئك المتخصصون، والتي تتصل بإشباع الحاجات الفزيولوجية والحاجة إلى الأمن والحب والتقدير والمكانة وصولا إلى تحقيق الذات... الخ، والتي يشترك فيها التصور الإسلامي مع التصورات الوضعية.

ولقد اتضح لنا مما سبق قيام المنظور الإسلامي على الارتباط الوثيق بين هذين النوعين من الحاجات - بشكل يتوازى مع الارتباط الوثيق بين الروح والبدن اللذين منهما يتكون الإنسان، ولكن مع أولوية وهيمنة النوع الأول من الحاجات على الوجود الإنساني كله، وفي ضوء ذلك الفهم فإن بإمكاننا القول - بصورة مبدئية - بأن التصور الإسلامي لتفسير المشكلات الفردية والاجتماعية يقوم على ثلاث مسلمات أساسية نصوصها فيما يلي في شكل قضايا يمكن استنباط فروض قابلة للاختبار منها، وهي:

المسلمة الأولى: مع ثبات جميع العوامل الأخرى - فإن انقطاع أو ضعف صلة الإنسان بالله عز وجل يعتبر في ذاته سببا «أساسيا وكافيا وحده» لوقوع الفرد في المشكلات الشخصية والمشكلات المتصلة بالعلاقات الاجتماعية في هذه الحياة الدنيا، كما يكون فوق ذلك سببا للهلاك في الآخرة، ويصدق ذلك عند كل مستويات إشباع الفرد للحاجات الدنيوية المذكورة.

وتفسير ذلك أن انقطاع الصلة بالله أو ضعفها يؤدي إلى افتقاد إشباع النوع الأول من الحاجات، ألا وهو افتقار الروح إلى الارتباط بخالقها وبارئها الذي ليس لها من دونه من ملجأ أو ملاذ، هذا من جهة، كما أن انقطاع الصلة بالله أمر يجلب سخط الله وغضبه وخذلانه للعبد من جهة أخرى، فالإنسان إذا افتقد اليقين بالله سبحانه وتعالى، وإذا ضل عن طريق الله الذي اشتد له لبعاده، فإنه يتخبط في إشباع حاجاته الدنيوية (المادية والنفسية والاجتماعية) على غير هدى من الله، فيبالغ مبالغة شديدة في الجزع من أي نقص في إشباع تلك الحاجات التي هي عنده غاية الغايات، وفوقها عنده أمر لا يُعوّض لا في عاجل ولا في آجل (في الدنيا والآخرة)، فتأثر بذلك حالته الانفعالية، وقد يمتد التأثير إلى إحداث أعراض وأمراض بدنية، وعلي الجانب الآخر... فإن من توفرت له الموارد الكثيرة لإشباع حاجاته المادية يميل إلى الطغيان والتجاوز، فكيون بذلك سببا في المشكلات لنفسه ولغيره، ومن ذلك نستنتج أن نقص المعرفة واليقين والثقة بالله تعالى يؤدي إلى وقوع المشكلات سواء أشبع الحاجات المادية علي أرقى مستوى أو كان نصيب الإنسان هو الحرمان والافتقار إلى الموارد المادية.

والأدلة الشرعية على صحة هذه المسلّمة لا حصر لها ولكننا نكتفي هنا بهذه الآيات الكريمة من سورة طه ﴿قال اهبطا منها جميعا بعضكم لبعض عدو، فمن اتبع هداي فلا يضل ولا يشقى، ومن أعرض عن ذكري فإن له معيشة ضنكا، ونحشره يوم القيامة أعمى، قال رب لم حشرتني أعمى وقد كنت بصيرا قال كذلك أتتك آياتنا فنسيتها وكذلك اليوم تُنسى، وكذلك نُجزّي من أسرف ولم يؤمن بآيات ربه ولعذاب الآخرة أشد وأبقى﴾ (١٣٣ - ١٣٧)، والحق أن التحليل العلمي لهذه الآيات الكريمة وحدها بغرض صياغة القضايا التي يمكن أن تستخلص منها لتكون أساسا لبناء النظرية الإسلامية حول الإنسان والمشكلات الفردية والاجتماعية لِيَتطلب مؤلفا مستقلا لإعطائها ما تستحق، ولا يسعنا في هذا المقام إلا التوقف عند هذه الإشارة بأمل التوفيق إلى خدمة الموضوع بشكل أوفى في المستقبل إن شاء الله تعالى.

أما الأدلة الواقعية على صحة هذه المسلمة فكثيرة أيضا وتضيق عن الحصر في هذا المقام، ونكتفي منها لمجرد الدلالة على الاتجاه فقط بما أورده ماسلو في مقاله الهام (١٩٧٧) الذي سبقت الإشارة إليه حول نظرية «الدوافع الأرقى» METAMOTIVATION التي قرر فيها نتيجة لبحوثه وعمارسته الطويلة بأن الإنسان حتى بعد أن يتم له إشباع كل حاجاته الأساسية عند أعلى مستوى وعندما يصل إلى تحقيق ذاته SELF ACTUALIZATION فإنه لا يزال يشعر بقوة دافعة داخلية (ذكر ماسلو أنه يصعب تحديد كنهها) لا تزال تدفعه في اتجاه تحقيق قيم عليا تتصل بالحياة الروحية، وأن الإنسان إذا حرم من التعبير عن هذه الحاجات العليا METANEEDS فإنه يصاب بما أسماه الأمراض العليا METAPATHOLOGIES، وإذا كان ماسلو - بتزعمته التطورية الواضحة - قد رأي أن هذه الدوافع الراقية لها أساسها البيولوجي حتى اعتبرها نوعا من الحيوانية «الأرقى»، فإن ما يعيننا هنا أن ملاحظاته وما يشبهها مما تكتظ به كتابات أمثال فروم ويونج وروجرز وغيرهم من إشارات إلى مظاهر وآثار الخواء الداخلي أو الروحي حتى عند أولئك الذين يملكون كل شيء لتدل دلالة واضحة على أن الفطرة التي فطر الله الناس عليها لا تزال تصرخ في داخل الإنسان مطالبة بالأمان للروح في كنف خالقها الذي أخذ عليها الميثاق وأشهدها على نفسها بذلك مهما أوتيت من إشباعات لدوافعها الدنيوية.

فإذا أضفنا إلى هذا كله ذلك المعجز والقصور الواضح الذي تعاني منه مهن المساعدة الإنسانية كالخدمة الاجتماعية والعلاج النفسي في مساعدة العملاء على مواجهة مشكلاتهم بطريقة فعالة وحاسمة، مما يمكن أن ننزوه إلى أن تلك المهن تبني مساعداتها للناس على نظريات قائمة على تفسيرات مادية مختزلة، لوجدنا أن في هذا ما يشير إلى أن أصحاب تلك النظريات وأصحاب تلك الممارسات المهنية قد ضلوا طريق الحق في نظرتهم للإنسان ومشكلاته، وأنه لا بد من تصحيح المسار بحيث تحتل الجوانب الروحية مكان الصدارة في تفسيراتنا لمشكلات الإنسان إذا

أردنا حقيقة أن تقدم خدمات ذات فاعلية عالية لمساعدته على مواجهة تلك المشكلات.

المسألة الثانية: مع ثبات جميع العوامل الأخرى - فإن القصور في إشباع الحاجات الدنيوية (المادية والنفسية والاجتماعية) سبب أساسي - ولكنه ليس كافيا وحده - لوقوع الفرد في المشكلات الشخصية والمشكلات المتصلة بالعلاقات الاجتماعية، وذلك على أساس أنه حتى في حالة وجود مثل ذلك القصور في الموارد المادية مع حسن الصلة بالله سبحانه وتعالى فإن المشكلات التي يواجهها الفرد تكون أقل حدة بكثير... ويتوقف الأمر على درجة ونوع تلك الصلة بالله جل وعلا.

وتفسير ذلك أن المنظور الإسلامي يتفق مع التصور الوضعي في أن للإنسان ولا شك حاجاته الدنيوية التي بها قيام حياته واستمرارها، ولكنه يفارقه التصور الوضعي بعد ذلك مقررًا أن تلك الحاجات تتسم أيضا بأنها شديدة النسبية، نتيجة لما يتميز به الإنسان من مرونة مدهشة في هذا الصدد، فإذا نظرنا إلى الحاجة إلى الطعام كمثال لوجدنا أن الإنسان في الأساس تكفيه «لقيمات يقمن صلبه» ولكنه مع ذلك قد يتجاوز في طلبه إشباع تلك الحاجة تجاوزا كبيرا بحيث تتطلب الكثير والكثير لإشباعها، ومن هنا فإن الناس عندما يواجهون بظروف يفتقدون فيها من الموارد ما يشبع حاجاتهم الدنيوية فإنهم قد يتعرضون للمشكلات، ولكن درجة الشعور بالإحباط وحجم العدوان المصاحب لهذا الشعور يتوقف على عوامل متعددة.

ويبدو لنا أن التصور الإسلامي يقوم على أن أهم هذه العوامل - مرة أخرى - هو نوع صلة الإنسان بربه، فالإنسان الذي يوقن بأن له ربا يملك خزان كل خير في الأرض أو في السماء، وأنه الكريم المرتجي عفوه والمأمول عطاؤه، ولكنه أيضا يؤمن من جهة أخرى بأن الله يعطي ويمنع بقلر وفقا لحكمته وعلمه بما يصلح خلقه ﴿ولو بسط الله الرزق لعباده لبغوا في الأرض ولكن ينزل بقدر ما يشاء إنه

بعباده خبير بصير» (الشورى: ٢٧) فإنه لابد أن يوقن إذا ما أصيب بالقصور في إشباع حاجات الدنيوية إما بقرب الفرج في العاجل، وبضمان التعويض عما فات في الدنيا، وإما بالأجر العظيم الذي وعده الصابرون في الآخرة» وإنما يوفي الصابرون أجرهم بغير حساب» (الزمر: ١٠)، مما يؤدي إلي الاطمئنان النفسي الذي يقلل معدلات التوتر والإحباط والعدوان - التي تصاحب بشكل طبيعي نقص إشباع الحاجات - بل وقد تؤدي إلي استبعاد مثل هذه المشاعر والاتجاهات كلية في بعض الحالات وعند بعض الأشخاص.

ولعل من الملائم هنا أن نشير إلي دور العوالم الأخرى ونقصد بها عالم الملائكة والشياطين في الوقاية من وقوع المشكلات أو المساعدة على إحداثها، فالواقع أن دور الشياطين كأحد العناصر المساعدة في وقوع المشكلات وفي تفاقمها يعد من أبرز الفروق بين التفسير الإسلامي وتفسيرات العلم الحديث للمشكلات الفردية، فآيات القرآن الكريم الواضحات تُثبت يقيناً أن الشيطان يقوم بأدوار تزيين الشر، وإغواء الناس واستهوائهم، وأنه يسوِّك لهم ويوسوس في خفاء، وهو يعدهم ويمنيهم وما يعدهم إلا غروراً، وهو يتزغ بين الناس ويسمى إلى إيقاع العداوة والبغضاء بينهم، ومن هذا تنضح كثرة المداخل التي يؤثر بها الشيطان وقبيله في بني آدم - الذين ثبتت عداوته لهم بكل دليل - حتى لا يكاد يفلت من هذه التأثيرات إلا من رحم الله» ولولا فضل الله عليكم ورحمته لاتبعتم الشيطان إلا قليلاً» (النساء: ٨٣) (الديباغ: ١٩٩١ ب).

ويمكن تفسير فاعلية الشيطان وقدرته علي التأثير في بني آدم من خلال إدراكنا لوجود حليف له في داخل الإنسان - ألا وهو النفس المذمومة التي تأمر بالسوء، فالنفس هنا تكون حليفة سهلة طيعة للشيطان، ويكون الشيطان لها قريناً يأمرها بالسوء ويزينه في نظرها، ... ومع ذلك فإن تأثير الشيطان انتقائي لا يتضمن عنصر الإكبار» إنه ليس له سلطان على الذين آمنوا وعلى ربهم يتوكلون» (النحل: ٩٩) فالحمد لله سبحانه وتعالى يُنْ بفضل الله على المؤمنين المتوكلين عليه بدفع الشيطان

عنهم ﴿إِنْ كِيدَ الشَّيْطَانُ كَانَ ضَعِيفًا﴾ (النساء: ٧٦)، غير أن هذا لا يعني أنه لا يتعرض للمؤمنين الصادقين أبداً بدليل قوله تعالى ﴿إِنَّ الَّذِينَ اتَّقَوْا إِذَا مَسَّهُمْ طَائِفٌ مِنَ الشَّيْطَانِ تَذَكَّرُوا فَإِذَا هُمْ مُبْصِرُونَ﴾ (الأعراف: ٢٠١).

أما الملائكة فإنهم وإن كانوا يقومون بدور المراقبة وتسجيل أعمال بني آدم إلا أنهم يقومون أيضاً بمساندة وتدعيم المؤمنين المتقين ﴿إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا رَبُّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقَامُوا تَتَنَزَّلُ عَلَيْهِمُ الْمَلَائِكَةُ أَلَّا تَخَافُوا وَلَا تَحْزَنُوا وَأَبْشِرُوا بِالْجَنَّةِ الَّتِي كُتِمَ تَوْعَدُونَ، نَحْنُ أَوْلَاؤُكُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَفِي الْآخِرَةِ﴾ (فصلت: ٣٠-٣١).

كما أن الحديث الشريف يشير أيضاً إلى أن الإنسان عندما يهتم بعمل من الأعمال فإنه تعرض له لسان لمة من الشيطان ولمة من الملك، والنفس بين هاتين بحسب حالها، فأما النفس الطيبة فإنها تستجيب للداعي للخير، وأما النفس الخبيثة فإنها تستجيب للداعي للشيطان (الدباغ، ١٩٩١ ب).

ولا شك في أن دعم الملائكة للمؤمنين المتقين واستفزاز الشياطين لأهل الأهواء والشبهات يضاعف من قوة الآثار المتضمنة في المبدئين السابقين بشكل كبير، فدعم الملائكة يقلل من أهمية الحرمان من إشباع الحاجات الدنيوية عند المؤمنين، ويقلل من فرص وقوعهم في المشكلات بشكل هائل، كما أن استفزاز الشياطين لأهل العصيان لا يزيدهم إلا خساراً، ويكاد يمنع خروجهم من دائرة المشكلات التي وقعوا فيها.

ونود أن نشير هنا أيضاً إلى أن من أهم العوامل التي تتضمنها عبارة «مع ثبات جميع العوامل الأخرى» الواردة كضابط على العلاقات المتضمنة في المسلمات السابقة تشمل العوامل «المجتمعية» المتصلة بدرجة فاعلية أداء النظم الاجتماعية لوظائفها، مما يسر أو يعوق توافق الإنسان مع نفسه ومع غيره في ضوء الضوابط الشرعية، وترجع أهمية هذه العوامل إلى أنها تمثل الإطار المجتمعي الذي يسلك في إطاره الأفراد، والتي ينبغي أن تكون دائماً مأخوذة في الاعتبار عند تطبيق هذه المسلمات واستنباط الفروض منها.

المسلمة الثالثة: إن التغير الاجتماعي السريع وما يؤدي إليه من تفكك اجتماعي
لهو سبب أساسي في حدوث المشكلات الاجتماعية في كل المجتمعات، ولكن
درجة حدة تلك المشكلات ودرجة انتشارها تكون أقل كثيراً في حالة المجتمعات
التي نهيم فيها القيم المستمدة من الإسلام، والتي تعكس مؤسساتها ونظمها
الاجتماعية تلك القيم الإلهية التوجيه والتي (نتيجة لذلك) يحتفظ فيها الناس
بسلامة فطرتهم.

وتقوم هذه المسلمة على أساس ما ثبتت صحته في الدراسات الواقعية من
الارتباط بين سرعة التغير وسرعة التفكك الاجتماعي، الذي لا تستطيع عملية
إعادة التنظيم الاجتماعي SOCIAL REORGANISATION ملاحقته، مما يؤدي
إلى ظهور المشكلات الاجتماعية SOCIAL PROBLEMS التي تصيب فئات واسعة
نسيباً من السكان، على أساس أن سبب المشكلات في هذه الحالة مؤسسي أو
نسقي SYSTEMIC وليس فردياً.

ومع ذلك فإن المجتمع المسلم الذي تسوده درجات من التكامل الاجتماعي
SOCIAL INTIGRATION أقوى نسيباً من غيره بحيث يكون «كالجسد الواحد»
بتعبير سيد الخلق والذي رغم تمايزه إلى أنساق فرعية متعددة إلا أن توجه كل منها
وسلوكة يكون سلوك «الأجزاء الملتزمة» COMMITED PARTS - على حد تعبير
دارسي عملية التنظيم الاجتماعي - تكون قدرته على الاستجابة السريعة والفعالة
لتلك المشكلات أقوى بدرجة كبيرة من غيره من المجتمعات التي تنصرف أجزاؤها
(الأفراد أو الجماعات أو المنظمات) كعناصر ذات استقلالية عالية AUTONO
MOUS ELEMENTS (هذه مصطلحات أولسن 1968:79).

ويرجع السبب في ذلك إلى أن المجتمع المسلم - بقدر اتصافه بالتماسك
والتكامل الاجتماعي المتوقع في المجتمعات المسلمة - يكون أسرع إلى الإحساس
أو «الاكتشاف المبكر للمشكلات» عند بدء ظهورها، مما يمكن مؤسسات التوجيه
المجتمعي من سرعة الاستجابة قبل أن تنتشر المشكلات، بالمقارنة ببطء الاستجابة
الذي تتصف به نسيباً المجتمعات الأخرى، ومن جهة أخرى فإن وحدة الإطار

القيمي للمجتمع تمكن تلك المجتمعات من اتخاذ القرارات حول الاتجاه الذي ينبغي أن تأخذه الاستجابة للمشكلات في سرعة وفي يسر، وأخيرا فإن إلهية المصدر بالنسبة لتلك القيم يعطيها قدرة أكبر على حسم الاختلافات عندما يقوم الناس بتقويم التغيرات والتحويلات الطارئة بحيث لا يقبل منها إلا ما كان متمشيا مع الأطر القيمية العامة، فيقل التناقض والصراع القيمي الذي يؤدي في غيرها من المجتمعات إلى مضاعفات تؤدي بدورها إلى توليد مزيد من المشكلات الاجتماعية.

هذا فيما يتصل بالتغيرات الوافدة من خارج المجتمع، أما بالنسبة للتغير النابع ذاتيا من داخل المجتمع، فإنه في المجتمعات الإسلامية يكون موجهها منذ البداية بتوجيهات الإطار القيمي الإسلامي الذي يقوم على مبادئ الأخوة في الله، والعدل، والإيثار، فيكون أثر التغير الاجتماعي في إحداث التفكك الاجتماعي محدودا جدا.

وبالمقارنة فإن المجتمعات الأخرى - وأيضا المجتمعات الإسلامية التي تحذو حذوها ... التي ينظر فيها كل فرد وكل مؤسسة وكل نظام اجتماعي لنفسه على أنه وحدة ذات استقلال - كما أشرنا - فإن كل وحدة ترى أن من حقها أن تحدث التغيرات التي تراها محقة لمصلحتها الذاتية SELF - INTEREST مع اكترات قليل بما يترتب على هذه التغيرات من تفكك اجتماعي أو نقص في إشباع حاجات الآخرين، فرجال الأعمال فيها مثلا يكون أكبر همهم هو تحقيق أكبر ربح ممكن، ورجال السياسة أكبر همهم حشد أكبر قدر ممكن من القوة السياسية... وهكذا، أما لماذا؟ وعلى حساب من؟ وما هي النتائج المترتبة على ذلك السلوك على المجتمع في المدى البعيد فهي أسئلة غير مطروحة - تنكس تحت البساط كما يقولون، ولا تتم مواجهتها مواجهة جادة وكان عدم رؤيتها يؤدي إلى إبطال مفعولها! ومن الواضح أن تلك الأنماط «الانتهازية» من الحياة الاجتماعية تؤدي إلى بقاء - بل وإلى تفاقم - المشكلات الاجتماعية والمآسي الإنسانية والقطاعع التي

يندي لها الجبين على الوجه الذي نلاحظه بشكل مؤلم ومتكرر في المجتمعات المعاصرة من حولنا في كل يوم.

وأخيرا فلإن من الضروري أن ننبه هنا إلى أن غرضنا الأساسي في هذا الفصل الأخير لم يكن حصر أو استنفاد العوامل المؤثرة في إحداث المشكلات الفردية أو الاجتماعية بقدر ما كنا نهدف إلى لفت الأنظار إلى العوامل الفريدة التي يتميز بها التصور الإسلامي عن التصورات الوضعية الشائعة بيننا اليوم، بما يؤدي - إن شاء الله تعالى - إلى مناقشة تلك الصياغات وإجراء الحوار حولها، بما يمهّد الطريق أمام إجراء الدراسات والبحوث التي تنطلق من هذا التوجه الحديث.

المراجع

- (١) آرنولد، السير توماس (١٨٩٦) الدعوة إلى الإسلام، ترجمة د. حسن إبراهيم حسن وزملاؤه (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٧٠).
- (٢) أبو حطب، فؤاد (١٩٨٩) نحو وجهة إسلامية لعلم النفس، بحث قدم في "ندوة علم النفس" التي نظّمها المعهد العالمي للفكر الإسلامي بالقاهرة.
- (٣) أبو سليمان، عبد الحميد (١٩٩٠) قضية المنهجية في الفكر الإسلامي، بحوث ومناقشات المؤتمر العالمي الرابع للفكر الإسلامي، الخرطوم، المعهد العالمي للفكر الإسلامي.
- (٤) أبو سليمان، عبد الحميد (١٩٩٢) أزمة العقل المسلم (الرياض: الدار العالمية للكتاب الإسلامي).
- (٥) أغروس، روبرت؛ جورج ستانسيو (ت ١٩٨٩، ١٩٨٤) العلم في منظوره الجديد، ترجمة كمال خلايلي (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب بالكويت).
- (٦) إمزيان، محمد محمد (١٩٩٢) منهج البحث الاجتماعي بين الوضعية والمعيارية (الرياض: الدار العالمية للكتاب الإسلامي).
- (٧) الإسنوي، جمال الدين، المتوفي ٧٧٢هـ (١٩٨١) التمهيد في تخرّيج الفروع على الأصول، تحقيق د. محمد حسن هيتو، ط٢ (بيروت: مؤسسة الرسالة).
- (٨) باشا، أحمد فؤاد (١٩٨٤) فلسفة العلوم بنظرة إسلامية (القاهرة: دار المعارف).
- (٩) بدري، مالك (١٩٨٧) علم النفس الحديث من منظور إسلامي، بحث قدم لمؤتمر قضايا المنهجية في العلوم السلوكية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي الخرطوم.
- (١٠) توفيق، محمد نجيب (١٩٨٤) أضواء على الرعاية الاجتماعية في الإسلام، (القاهرة: الأنجلو).

- (١١) خضر، أحمد إبراهيم (١٩٩١) "هل نحتاج بلادنا إلى علماء اجتماع؟"، البيان، العدد ٤٥، ص ص ١٩ - ٢٧.
- (١٢) خضر، أحمد إبراهيم (١٩٩١ب) "هل نحتاج بلادنا إلى علماء اجتماع؟"، البيان، العدد ٤٦، ص ص ٣٧ - ٤٣.
- (١٣) خليل، عماد الدين (١٩٩٠) مدخل إلى إسلامية المعرفة (المعهد العالمي للفكر الإسلامي).
- (١٤) الدباغ، عفاف إبراهيم (١٩٨٩) المنظور الإسلامي لممارسة الخدمة الاجتماعية، خطة بحث الدكتوراه، مقدمة إلى كلية الخدمة الاجتماعية للبنات بالرياض.
- (١٥) الدباغ، عفاف إبراهيم (١٩٩١) المنظور الإسلامي للطبيعة البشرية، بحث مقدم لندوة التأصيل الإسلامي للخدمة الاجتماعية (المعهد العالمي للفكر الإسلامي بالقاهرة ١٤١٢هـ).
- (١٦) الدباغ، عفاف إبراهيم (١٩٩١ب) المنظور الإسلامي لتفسير المشكلات الفردية، بحث مقدم لندوة التأصيل الإسلامي للخدمة الاجتماعية (المعهد العالمي للفكر الإسلامي بالقاهرة، ١٤١٢هـ).
- (١٧) الدمنهوري، عبد الستار (١٩٨٠) دراسة تجريبية لإمكانات الإفادة من نظام التحكم الإسلامي بين الزوجين في علاج المشكلة الأسرية، رسالة دكتوراه غير منشورة، كلية الخدمة الاجتماعية بجامعة حلوان.
- (١٨) رجب، إبراهيم عبد الرحمن (١٩٦٣) التوجيه الديني في مؤسسات رعاية الشباب، بحث مقدم لمدرسة الخدمة الاجتماعية بالقاهرة غير منشور.
- (١٩) رجب، إبراهيم عبد الرحمن (١٩٨٠) "الإسلام والتنمية": في كتاب نماذج ونظريات تنظيم المجتمع: إبراهيم عبد الرحمن رجب (محرر) (القاهرة: دار الثقافة، ١٩٨٣).

- (٢٠) رجب، إبراهيم عبد الرحمن (١٩٨١) نحو تأصيل الخدمة الاجتماعية في الدول النامية: ورقة مقدمة إلى المؤتمر الدولي السادس للإحصاء والحاسب الآلي والبحوث الاجتماعية والديموقراطية، القاهرة.
- (٢١) رجب، إبراهيم عبد الرحمن (١٩٩١) شروود الذهن أثناء الصلاة، المشكلة والحل (دار عالم الكتب: الرياض).
- (٢٢) رجب، إبراهيم عبد الرحمن (١٩٩١) المنهج العلمي للبحث من وجهة إسلامية، ندوة التأصيل الإسلامي للخدمة الاجتماعية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي بالقاهرة.
- (٢٣) رجب، إبراهيم عبد الرحمن (١٩٩٢) "مداخل التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية"، المسلم المعاصر، العدد ٦٣، ص ٤٣- ٩٧.
- (٢٤) رجب، إبراهيم عبد الرحمن (١٩٩٢) التوجيه الإسلامي للخدمة الاجتماعية: بحث مقدم إلى مؤتمر التوجيه الإسلامي للعلوم، رابطة الجامعات الإسلامية وجامعة الأزهر.
- (٢٥) رمزي، عبد القادر هاشم (١٩٨٤) النظرية الإسلامية في فلسفة الدراسات الاجتماعية والتربوية (الدوحة: دار الثقافة).
- (٢٦) رمزي، عبد القادر هاشم (١٩٨٤) الدراسات الإنسانية في ميزان الرؤية الإسلامية (الدوحة: دار الثقافة).
- (٢٧) زيدان، علي حسين (١٩٩١) دور الخدمة الاجتماعية في العمل مع المتحررين: منظور إسلامي، بحث مقدم لندوة التأصيل الإسلامي للخدمة الاجتماعية (المعهد العالمي للفكر الإسلامي، القاهرة).
- (٢٨) السعيد، لبيب (١٩٤٩) "الخدمة الاجتماعية في الإسلام"، مجلة الرسالة، العدد السنوي الممتاز.
- (٢٩) السعيد، لبيب (١٩٥٢) "تنظيم الإحسان في الإسلام"، مجلة الرسالة، العدد السنوي الممتاز.

(٣٠) السعيد، لييب (١٩٨٠) "العمل الاجتماعي: مدخل إليه ودراسة لأصوله الإسلامية، (جدة: دار عاظ).

(٣١) الشاطبي، أبو اسحاق إبراهيم بن موسى (المتوفي ٧٩٠هـ): الموافقات في أصول الأحكام ج ٢ (دار الفكر للطباعة والنشر).

(٣٢) الصنيع، صالح إبراهيم (١٩٨٩) العلاقة بين مستوى التدين والسلوك الإجرامي، رسالة دكتوراه غير منشورة، كلية العلوم الاجتماعية بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية بالرياض.

(٣٣) ابن عاشور، الطاهر (١٩٨٧) مقاصد الشريعة الإسلامية (تونس: الشركة التونسية للتوزيع).

(٣٤) ابن عاشور، الطاهر (١٩٨٤) تفسير التحرير والتنوير (تونس: الدار التونسية للنشر).

(٣٥) عبد الحليم، أحمد المهدي (١٩٨٧) "نحو صيغة إسلامية للبحث الاجتماعي والتربوي" رسالة الخليج العربي، المجلد ٨، العدد ٢٣.

(٣٦) عبد الصمد، عبد الفتاح عثمان، وآخرون (١٩٨٤): مقدمة في الخدمة الاجتماعية (القاهرة: الانجلو).

(٣٧) عبد العال، عبد الحليم رضا (١٩٨٩) قضايا متضاربة في الخدمة الاجتماعية " الكتاب السنوي الأول في الخدمة الاجتماعية، إشراف د. عبد المنعم شوقي (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية).

(٣٨) عبد اللطيف، رشاد أحمد (١٩٩١) المنظم الاجتماعي يقدم المشورة المهنية لإحدى منظمات العمل الإسلامي، المركز العربي للدراسات الأمنية والتدريب بالرياض.

(٣٩) عبد الهادي، محمد أحمد (١٩٨٨) الخدمة الاجتماعية الإسلامية (القاهرة: مكتبة وهبة).

- (٤٠) عبد الهادي، محمد أحمد (١٩٩١) الخدمة الاجتماعية في مجال الدعوة الإسلامية، بحث قدم لندوة التأصيل الإسلامي للخدمة الاجتماعية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي بالقاهرة.
- (٤١) العثيمين، محمد صالح (١٩٨٦) الأصول من علم الأصول (بيروت: مؤسسة الرسالة).
- (٤٢) عطية، جمال الدين (١٩٨٧) التنظير الفقهي (القاهرة: مطبعة المدينة).
- (٤٣) عطية، جمال الدين (١٩٨٨) النظرية العامة للشريعة الإسلامية (القاهرة: مطبعة المدينة).
- (٤٤) العلواني، طه جابر (١٩٨٨): إسلامية المعرفة: محاضرات دورة استراسبورج (المعهد العالمي للفكر الإسلامي بالقاهرة).
- (٤٥) عيسى، محمد رفقي (١٩٨٦) "نحو أسلمة علم النفس"، المسلم المعاصر، العدد ٤٦، ص ٣١-٥٦.
- (٤٦) الفاروقي، إسماعيل راجي (١٩٨٠) "صياغة العلوم الاجتماعية صياغة إسلامية"، المسلم المعاصر، العدد ٢٠، ص ٣٥-٤١.
- (٤٧) الفاروقي، إسماعيل راجي (١٩٨٢) "أسلمة المعرفة"، المسلم المعاصر، العدد ٣٢، ص ٩-٢٣.
- (٤٨) الفاروقي، إسماعيل راجي، عبد الحميد أبو سليمان (١٩٨٦) إسلامية المعرفة، (واشنطن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي).
- (٤٩) كوهن، توماس (١٩٨٦) بنية الثورات العلمية (١٩٧٠)، ترجمة علي نعمة (بيروت: دار الحداثة).
- (٥٠) المبارك، محمد (١٩٧٧) "نحو صياغة إسلامية لعلم الاجتماع"، المسلم المعاصر، العدد ١٢، ص ١٥-٤٤.
- (٥١) المختاري، أحمد (١٩٨٥) "نحو علم اجتماع إسلامي"، المسلم المعاصر، العدد ٤٣، ص ٣٩-٥٤.

- (٥٢) مركز البحوث بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية (١٤٠٧هـ) ندوة التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية: أوراق العمل، الرياض.
- (٥٣) مركز البحوث بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية (١٩٩٣) مفهوم التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية، تعريف معروض على الندوة التي عقدت حول مفهوم التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية، الرياض.
- (٥٤) المعهد العالمي للفكر الإسلامي (١٩٨٦) إسلامية المعرفة (واشنطن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي).
- (٥٥) نجاتي، محمد عثمان (١٩٩٠) "منهج التأصيل الإسلامي لعلم النفس"، المسلم المعاصر، العدد ٥٧، ص ص ٢١ - ٤٥.
- (٥٦) نظامي، محمد أسعد (١٩٩٠) ملخص بحث "تأصيل المنهج العلمي؟ نعم ولكن أين؟" ملخصات بحوث ندوة المنهجية في العلوم الإنسانية، كلية الآداب جامعة الملك سعود.
- (٥٧) نويره، فؤاد عبد الله (١٩٦٠) الإسلام والخدمة الاجتماعية. (القاهرة: وزارة العمل والشئون الاجتماعية).
- (٥٨) يالجن، مقداد (١٩٩٣) أهم معالم منهج التوجيه الإسلامي للعلوم، ورقة غير منشورة.
- (٥٩) يالجن، مقداد (١٩٩٣ب) مفهوم التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية، ورقة مقدمة إلى ندوة مفهوم التأصيل الإسلامي، ذي الحجة ١٤١٣، عمادة البحث العلمي جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية بالرياض.
- (٦٠) يونس، الفاروق زكي (١٩٨١) الرعاية الاجتماعية في الإسلام، بحث قدم للمؤتمر الدولي لعلماء المسلمين، إسلام آباد باكستان.
- (٦١) يونس، الفاروق زكي (١٩٩١) سياسة الرعاية الاجتماعية من منظور إسلامي، بحث قدم إلى ندوة التأصيل الإسلامي للخدمة الاجتماعية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، القاهرة.

BIBLIOGRAPHY

- Abrahamson, Mark** (1983) ***Social Research Methods*** (Englewood Cliffs, New Jersey : Prentice - Hall) .
- Anderson, Joseph** (1981) ***Social Work Methods and Processes*** (Belmont. California : Wadsworth).
- Anderso, . Ralph & Carter, Irl** (1974) ***Human Behavior in the Social Environment*** (Chicago : Aldine).
- Bailey, Kenneth** (1987) ***Methods of Social Research*** (New York: Free Press).
- Barker, Robert** (1987) ***The Social Work Dictionary*** (Silver Spring: Maryland: NASW).
- Berger, Robert & Federico, Ronald** (1985) ***Human Behavior: A Perspective for the Helping Progressions***. 2 nd ed.(New York: Longman).
- Bergin, Allen** (1980)"Psychotherapy and Religious Values", ***Journal of Consulting and Clinical Psychology***, 48,1.
- Bergin, Allin** (1983)"Religiosity and Mental Health",***Professional Psychology***, 14.2.
- Black, James & Champion, Dean** (1976) ***Methods and Issues in Social Research*** (New York: Wiley).
- Canda, Edward** (1988)"Spirituality, Religious Diversity, and Social Work Practice" ***Social Jasework***, April 1988, P.P. 238- 247.

Canda, Edward (1989)"Religious Content in Social Work Education: AComparative Approach", **Journal of Social Work Education**, Winter.

Capra, Fritjof (1983) **The Turning Point: Science, Society and the Rising Culture** (London: Flamingo).

Catton, William R. (1983)"Need for a New Paradigm" **Sociological Perspectives**, 26,1,P.P.3 - 15.

CSWE (1987)"Curriculum Policy for the Master`s Degree and Baccalaureate Digree Programs in social Work Education', in **Encyclopedia of Social Work**, 18th Ed. App. 2. P.P.957 - 964.

Dawis, Rene V.(1984)"Of Old Philosophies and New Kids on the Block", **Journal of Jounseling Psychology**,31.4.

Dixon, Keith (1973) **Sociological Theory: Pretense and Possibility** (London: Routledge & Kegan Paul).

Dubin, Robert (1987), **Theory Building** (New York: Free Press).

Dudley, James & Helfgott, Chava (1990),"Exploring a Place for Spirituality in the Social Work Curriculum" **Journal of Social Work Education**, Vol.26 No.3, P.P.287-294.

Eysenck, H.I. & S.Rachman (1967) **The Causes and Cures of Neurosis** (London: Routledge & Kegan Paul)P.PXI- XII.

Feigl, Herbert (1975)"Positivism and Logical Empiricism", in, **Encyclopedia Britannica**,15th Ed.,Vol.14,P.P.877-833.

- Fisher, Joel* (1981) "The Social Work Revolution", **Social Work**, May.
- Ford, Donald H* (1984) "Reexamining Guiding Assumptions: Theoretical and Methodological Implications", **Journal of Counseling Psychology**, 31,4,p.p. 461-466.
- Fry, Gerald, et al.* (1981) "Merging Quantitative and Qualitative Research Techniques: Toward a New Research Paradigm", **Anthropology & Education Quarterly**, 12,2,P.P145-158.
- Fukuama, Francis* (1989) "The End of History?". **The National Interest**, Summer.
- Galtung, Johan* (1977) **Methodology and Ideology** (Copenhagen: Christian Ejlers).
- Gergen, Kenneth* ,(1985) "The Social Constructionist Movement in Modern Psychology". **American Psychologist**, 40,3,P.P.266-275.
- Goode, William and Paul Hatt* (1952) **Methods in Social Research** (New York: McGraw - Hill,1952).
- Gordon, William* (1983) "Social Work Revolution or Evolution?", **Social Work May**, P.P.181-185.
- Gouldner, Alvin* (1973) "Anti-Minotaur: The Myth of a Value-Free Sociology", in, **For Sociology: Renewal and Critique in Sociology Today** (London: Penguin Books).
- Hage, Jerald* (1972) **Techniques and Problems of Theory Construction** (New Youk: John Wiley).
- Hess Joseph,* (1980) "Social Work Identity Crisis" **Social Thought**, Winter.

- Homans, George* (1980) "Discovery and Discovered in Social Theory" in Herbert Blalock, ed., **Sociological Theory and Research** (New York: Free Press).
- Hoover, Kenneth* (1980) **The Elements of Social Scientific Thinking** (New York: St. Martin).
- Howard, George* (1985) "The Role of Values in the Science of Psychology" **American Psychologist**, 40, 3.
- Jonassen, David H.* (1991) "Objectivism Versus Constructivism: Do We Need a New philosophical Paradigm?" **Educational Technology Research & Development**, 39, 3, P.P. 5-41.
- Joseph, M. Vincentia* (1988) "Religion and Social Work Practice". **Social Casework**. Sept. P.P. 443-452.
- Kahn, Alfred* (1987) "Social Problems and Issues: Theories and Definitions". **Encyclopedia of Social work**. 18th ed. Vol. 2. P.P. 632-644.
- Keat, Russell & John Urry*, **Social Theory As Science** (London: Routledge).
- Kerlinger, Fred* (1979) **Behavioral Research** (New York: Holt, Rinehart & Winston).
- Kimble, Gregory A* (1984) "Psychology's Two Cultures", **American Psychologist**, 39, 8, P.P. 833-839.
- Kuhn, Thomas*. (1962, 1970) **The Structure of Scientific Revolutions** (Chicago: University of Chicago Press).
- Leiby, James* (1971) "Social Welfare: History of Basic Ideas" **Encyclopedia of Social Work** 17th ed. PP. 1461-1477.

Levi, Albert W.(1975)"History of Western Philosophy", in, **Encyclopedia Britannica**, 15th Ed., Vol.14,P.P.257-174.

Loewenberg, Frank (1988) **Religion and Social Work Practice in Contemporary American Society** (New York: Columbia University Press).

Marty, Martin (1980)"Social Service: Godly and Godless" **Social Service Review**, December.

Maslow, Abraham (1977):A Theory of Metamotivation", in: Hung- Min Chiang, ed. **The Healthy Personality** (New York: Van Nostrand).

Merton, Robert & Nisbet, Robert. eds..(1966) **Contemporary Social Problems**. 2 nd ed.(New York: Harcourt).

Midgley, James, et al.(1989)"Social work, Religion, and the Global Challenge of Fundamentalism"**International social work**, Vol.32.

Moten, Rashid (1990)" Islamization of Knowledge; Methodology of Research in Political Science" **American Journal of Islamic Social Sciences**, 7.2.

Northen, Helen (1987)"Assessment of Direct Practice". in, **Encyclopedia of Social work**, 18th ed. Vol. 1,P.P. 171-183.

✓ *O'Doherly, E.F.*(1978) **Religion and Psychology**, (New York: Alba House).

Olsen, Marvin (1986) **The Process of Social Organization** (Holt, Rinehart & Winston).

Polkinghorne, Donald E.(1984)"Further Extensions of Methodological Diversity for Counseling Psychology", **J. of Counseling Psychology**, 31,4,P.P. 416-429.

- Polkinghorne, Donald E.*(1991)"Two Conflicting Calls for Methodological Reform", **The Counseling Psychologist**, **19**,1,P.P.103-114.
- Pumphrey, Ralph* (1971)"Social Welfare: History". in **Encyclopedia of Social Work**. 17th ed.. National Association of Social Workers, P.P 1446-1460.
- Ravetz, Gerome R.*(1975)"History of Science", in, **Encyclopedia Britannica**, 15th Ed., Vol. 16,P.P.366-375.
- Reason, Peter and John Rowan eds.*,(1981) **Hunman Inquiry : A Sourcebook of New Paradigm Research**(New York: Gohn Wiley).
- Reid, William et al.*(1981)" The Effectiveness of Social Work",in E.Matilda Goldberg et al., eds. **Evaluative Research in Social Care**(London: heinemamm).
- Reid, William, et al.*(1982)" Recent Evaluations of Social Work: Grounds for Optimism", **Social Work**, July.
- Reiss, Albert Jr.*(1968) "Sociology: The Field", in. David Sills ed.. **International Encyclopedia of Social Sciences** Vol.15.
- Sappington, A.*(1991) "New Scientific Concepts and Christian Beliefs", **J.of Psychology and Christianity**,10,1,P.P.40-47.
- Schorr, Alvin. et al.*(1971)"Social Policy",**Encyclopedia of Social Work**, 17th Ed., P.P. 1361-1376.
- Spencer, Sue.* (1957)"Religious and Spiritual Factors in Social CaseWork Practice". **Social Casework**, 38, December.

- Sperry, Roger W.*(1988)"Psychology`s Mentalist Paradigm and Religion Science Tension", **American Psychologist**, 43,8,P.P.607-613.
- Sperry, Roger W.*(1991) "In Defense of Mentalism and Emergent Interaction", **The Journal of Mind Behavior**" 12,2,p.p.221-246.
- Strong, Stanley* (1984) "Reflections of Human Nature, Science, and Progress in Counseling Psychology", **Juornal of Counseling Psychology**,31,4.
- Stroup, Herbert* (1962)"The Common Predicament of Religion and Social Work", **Social Work**, April.
- Theodorson, George & Achilles* (1969) **Amodern Dictionary of Sociology**(New York: Barnes & Noble).
- *Toulmin, Stephen E.*(1975)" **Philosophy of Science**", in, **Encyclopedia Britannica**, 15th Ed. Vol. 16,P.P.376-393.
- Tudor, Andrew* (1982) **Beyond Empiricism** (London: Routlidge & Kegan Paul).
- Turner, Jonathan* (1978) **Sociology** (Santa Monica, California Good-year).
- Wallace, Walter L., ed.*(1969) **Sociological Theory** (London: Heine-mamm).
- Williamson, John. et al.*(1974) **Social Problems** (Boston: Little. Brown & Co.)
- Witkin, Stanley & Shimon Gottschalk* (1988) "Alternative Criteria for Theory Evaluation", **Social Service Review**, June.

الحمد لله أولا وآخرآ .. له الحمد حمدا كثيرا كما ينبغي لجلال وجهه وعظيم سلطانه ، نسأله جل وعلا صلاح النيات وصلاح الأعمال .. كما نسأله حسن العاقبة في الأمور كلها ..

وبعد...

فلقد كان الهدف من تأليف هذا الكتاب أن يكون مرجعا متكاملا يتناول قضية التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية بكافة جوانبها ، في حدود معرفتنا الراهنة بالموضوع إلى اليوم ، ليكون بين أيدي الصادقين من طلاب العلم والباحثين المتخصصين في العلوم الاجتماعية بكافة فروعها النظرية والتطبيقية .. والصدق المقصود هنا هو أولا الصدق مع الله ... الذي بدوره ليس هناك إلا البوار والخسران ، ثم إن الصدق المقصود ثانيا هو الصدق مع الذات .. من الناحية العلمية .. الذي بدوره لا يصح علم ولا تعلم ، ذلك الصدق الذي يتضمن البحث النزيه المتجرد عن الحقيقة .. دون صلود - ولو تئات بنا الحقيقة عما هو مألوف ومطروق مما ورثناه عن معلمينا دون تمحيص .

ولقد بدأنا في الباب الأول بعرض سريع لتاريخ التفكير في إصلاح العلوم الاجتماعية وصولا إلى فكرة « التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية » ، ثم اتجهنا لتقديم فكرة مبدئية عن المفهوم أردنا أن تكون تمهيدا للدخول في جوهر الموضوع ، إلى أن تبين لنا أن التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية إنما هو أمر يتعلق أولا وقبل كل شيء « بإصلاح المنهج العلمي للبحث في العلوم الاجتماعية » .

ومن أجل ذلك فإننا قد كرسنا البابين التاليين من أبواب الكتاب لمعالجة قضية

«المنهج العلمي للبحث في العلوم الاجتماعية» ، فعرضنا في الباب الثاني لشرح أبعاد المنظور التقليدي لمنهج البحث في العلوم الاجتماعية ، وتحليل أسسه ومسلّماته الأنطولوجية والإبستمولوجية ، ونقد تلك الأسس والمسلّمات ، وبيان الآثار والنتائج التي ترتبت على تبنيها ، وصلة ذلك كله بالأزمة الراهنة في العلوم الاجتماعية . ثم حاولنا في الباب الثالث تحديد معالم المنظور الإسلامي البديل « أو المكمل إن شئت » الذي نظنه قادرا على معالجة أوجه القصور الحالية في المنهج العلمي المستخدم في بحوث العلوم الاجتماعية اليوم .

ومن هنا فإن بإمكاننا النظر إلى هذين البابين في مجموعتهما على أنهما يمثلان محاولة للتوصل إلى ما يشبه «النظرية العامة للتأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية» ، كما أن بالإمكان - في الوقت ذاته - النظر إليهما على أنهما بمثابة الإطار المعرفي «الإبستمولوجي» «المنهجي» التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية ، ... وأخيراً فإنه يمكن النظر إليهما من زاوية ثالثة كمحاولة «لتطبيق» منهجية التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية على موضوع محدد هو «المنهج العلمي للبحث في العلوم الاجتماعية» .

ثم إننا قد حاولنا بعد ذلك وضع إطار تفصيلي يضم الإجراءات المنهجية المحددة التي يمكن أن يتبعها الباحث عند محاولة تأصيل أى موضوع أو جزئية من جزئيات تخصصه ، وطبقنا هذا الإطار تطبيقاً محدوداً لتأصيل قضية تفسير المشكلات الفردية والاجتماعية . . لتكون بمثابة نوع من النموذج الاسترشادي لمن أراد أن يتعرف بطريقة تقريبية على إحدى الصور الواقعية الممكنة لتأصيل أحد الموضوعات التي تهتم بها العلوم الاجتماعية ، ونؤكد هنا أن هذه مجرد محاولة مبدئية قصد منها الإشارة للاتجاه لا أكثر .

وفي ضوء هذا كله فإن من الواضح أن المهمة الأولى المطروحة أمام الباحثين المهتمين بالتأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية اليوم إنما تتمثل في إجراء البحوث

التأصيلية ، المنطلقة من المنهجية الصحيحة للتأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية لتغطية مساحة العلوم الاجتماعية بأسرها ، وبطبيعة الحال فإن التقدم في تحقيق أهداف التأصيل يتطلب توافر عدد من الشروط والضوابط نختزئ منها مايلي :

١- الانطلاق من برنامج منظم مترابط للبحوث لموضوعات كل تخصص من التخصصات أو فرع من فروع العلوم الاجتماعية ، بدلا من مجرد القيام ببحوث متفرقة هنا وهناك .

٢- تكوين فرق بحثية تتولى القيام بالبحوث المشار إليها بشكل متسق ووفق خطط مدروسة .

٣- تكوين الكوادر العلمية القادرة على الإسهام الفعال في جهود التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية من خلال برامج تدريبية مكثفة ومصممة بدقة لتزويد تلك الكوادر بالمعارف والمهارات في محيط العلوم الشرعية ومناهجها .

٤- التعاون الوثيق بين المتخصصين في العلوم الاجتماعية والمتخصصين في العلوم الشرعية ، كضمان للتكامل المعرفي للأمة ، وكضمان للتصحيح الذاتي للإنتاج العلمي المؤصل إسلاميا .

أما المهمة الثانية فهي مهمة الممارسة المهنية المنظمة المنطلقة من المفاهيم المؤصلة في نطاق مهن المساعدة الإنسانية كالخدمة الاجتماعية والعلاج النفسي، فهذه المهمة لن نفيدها فقط في بلورة أساليب التدخل المهني المنطلق من التصور الإسلامي وحسب ، وإنما نفيدها أيضا - وينفس القدرة في «اختبار» الأطر التصورية المؤصلة اختباراً ميدانياً واقعياً ، بما يساعد على تعديلها وتطويرها باستمرار .

والله الموفق والمستعان ، وهو نعم المولى ونعم النصير .

ردمك : ٣-٤٥-٧٧٥-٩٩٦

[illegible]

[illegible]

Bibliotheca Alexandrina



0528304